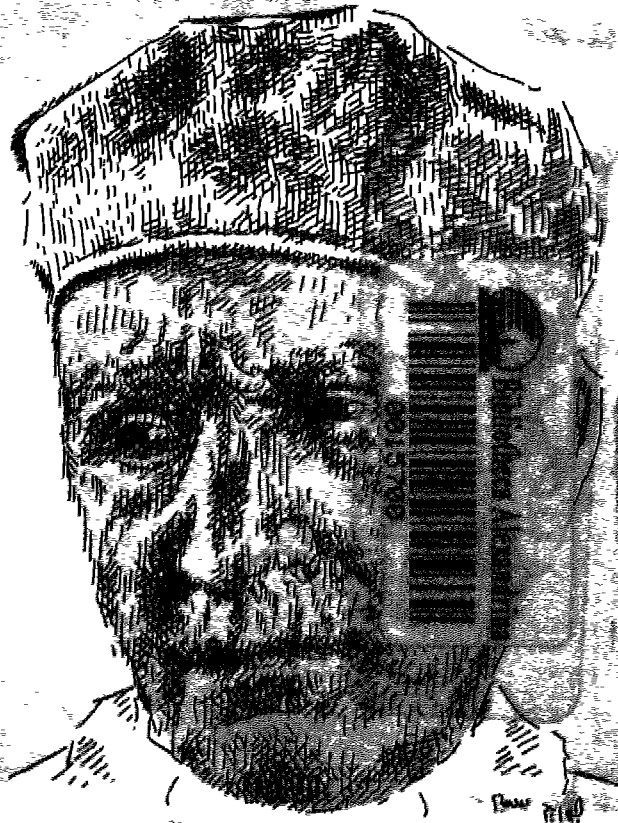


فلسفة التقدم عند العقاد

فلسفة التاريخ - مشروع النهضة

د. حسن المطاوى



العرب
سنة ١٤٠٠

فلسفة التقدم عند العقاد

فلسفة التاريخ - مشروع النهضة

د . حسن المطاوى



٦٠ شارع القصر العيني - أمام
روزاليوسف (١١٤٥١) القاهرة

جميع الحقوق محفوظة للناشر

العربي للنشر والتوزيع

٦٠ شارع القصر العيني (١١٤٥١) - القاهرة

ت : ٣٥٥٤٥٢٩ فاكس : ٣٥٤٧٥٦٦

الطبعة الأولى

١٩٩٦

فلسفة التقدم عند الحقاد

المؤلف : د . حسن كمال الدين الملطوى

الغلاف للفنان : جورج سمير

عدد الصفحات : ٤٥٣



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ الحمد لله الذي له ما فزع السموات وما فزع الأرض
وله الحمد فزع الآخرة وهو العزيز الغبير ﴾

سورة سبأ (1)

هو الحق ما دام قلبه معي .. وما دام فزع اليد هذا القلم

عباس العقاد

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر والتقدير لأستاذى الدكتور / فيصل بدير عون الذى سعدت بإشرافه على فى هذه الدراسة ، وقد استفدت كثيراً من توجيهاته العلمية والمنهجية حيث لم يبخل بوقت أو جهد . وقد كانت لهذه التوجيهات أفضل الأثر فى إخراج هذه الدراسة على هذه الصورة . وقد قدم الأستاذ الدكتور العديد من التوجيهات النافعة سواء فى تقسيم الفصول وترتيبها . فوجب على إذن شكره .

كما أتوجه بالشكر لأستاذتى الدكتورة نازلى إسماعيل حسين التى تفضلت بقبول مناقشة هذا العمل العلمى .

كما أتوجه بالشكر إلى أستاذى الدكتور / محمد صالح رئيس قسم الفلسفة بآداب المنيا الذى أتشرف بالانتساب إليه وذلك لقبوله الاشتراك فى مناقشة هذا العمل العلمى .

كما أشكر أسرة قسم الفلسفة وكلية آداب المنيا على ما أتاحاه لى من وقت وتفرغ ساعدنى كثيراً على إنجاز بحثى .

فلهما منى الشكر والتقدير

كما أتوجه بالشكر إلى كل من تفضل مشكوراً بالمساهمة فى إنجاز هذا العمل على صورته هذه .

تمهيد

هذه الدراسة تتناول جانباً من الجوانب الفكرية عند مفكر وفيلسوف إسلامي وعربي معاصر، يعد من أكبر المفكرين المعاصرين الذين قدموا رؤية واضحة ومتكاملة لمشروع النهضة، وهو عباس العقاد.

وتبحث الدراسة في فلسفة التقدم عنده، والتقدم له معنيان: الأول كما نعرفه في الفلسفة الغربية. وهو يعنى اتجاهاً في فلسفة التاريخ. والآخر كما عرفناه في الفكر الإسلامي الحديث ويعنى مشروع النهضة أو اليقظة بعد فترة الركود أو قل بعد فترة انتقال المسلمين من مركز الصدارة في العالم إلى زوايا النسيان أو التهميش في الفاعلية والقدرة في العالم، حيث بات العالم الإسلامي مطعماً للمستعمرين، وأصبح يعاني من التخلف بعد أن كان قبلة الطالبين للعلم والثقافة.

وتعد دراسة فكرنا الحديث والمعاصر من أهم المتطلبات في استكمال مسيرة النهضة التي بدأها العالم الإسلامي منذ فترة طويلة. ومع ذلك مازال يعاني المأزق ولم يخرج بعد من حصار التخلف والهامشية المفروضة عليه، ولم يأخذ مكانه اللائق به من حيث قدراته وتاريخه العريق، فضلاً عن الإمكانيات الكبيرة المهذرة. وقد قدمت في القرنين السابقين إسهامات كبيرة في عالم الفكر أو الإيديولوجي لبيان خط السير الواجب، والتغلب على عوامل الإعاقة، كل ذلك من خلال محاولات لتجديد الفكر الديني، ورسم الطريق لتعامل المسلم مع عالمه المعاصر، مع الحفاظ على الهوية والعقيدة، والاستفادة في نفس الوقت من كل الإنجازات الإنسانية في الحضارة الجديدة.

وتأتى أهمية هذه الدراسة من أكثر من زاوية

أولاً: أن هذا الفكر يشكل تراثاً ضخماً وذاخراً لا يمكن إغفاله، بل الواجب دراسته، والوقوف على مضامينه، فلم يكن المفكرون الإسلاميون المعاصرون قليلي الشأن، كما يحلو للبعض أن يصور، أو لم تكن الأصالة عندهم غائبة، وإن جاءت كتابتهم في ظل ظروف فرضت عليهم مباحثها وقوالب معينة للتفسير، فضلاً عن حدود الحرية المتاحة التي قيدت إلى حد ما قدرتهم في التعبير الحر والمباشر، بالإضافة إلى التناول الذي يأتي في صورة التجريد الخالص أو الصورة المذهبية المتكاملة، وخصوصاً في القرن الماضي، حيث كانت المذاهب الكاملة تشكل معالم الفكر الغربي.

ثانياً : أن الاهتمام بهذا الفكر ركيزة لنواصل ما قدم ، ولانبدأ ، كما دتنا ، من جديد كل بضعة عقود، وكان مافات أو ما قدم ليس أهلاً للنظر ، مع أن العلم تراكم والثقافة والفكر تفاعل بين القديم والجديد معاً، ومحاولة للاستفادة منه وتخطيه في نفس الوقت ، لاتجاهه والاستعلاء عليه.

ثالثاً : في الفكر القيم من الأسماء الكبيرة والشهيرة، الكثيرون، ومع ذلك لم يدرس فكرهم جملة أو تفصيلاً وتحليلاً، الدراسة الواجبة، أعنى الدراسة التي تحيط بالتفاصيل وتبحث عن البنية الفكرية عند كل منهم، ثم البناء الكامل للفكر الإسلامى المعاصر، بحيث نضع أعيننا على التاريخ الكامل والواضح لهذا الفكر كما هو الحال فى الفكر الغربي، وبالرغم من المحاولات البحثية الجادة والكثيرة ، فما زال هذا الفكر محتاجاً للدراسة فى جوانبه العديدة، بالإضافة إلى كثير جداً من الجهود التى قدمها مفكرون ساهموا بعمل أو عملين هنا أو هناك فى مجالات معينة. وربما كانت أسماء كثيرين منهم لم تعرف معرفة الشهرة، ولم تدرس دراسة متأنية، وبعض الكتب التى تشير الى أمثال هؤلاء موجودة، فضلاً عما تحويه مكتبتنا القديمة من هذه الكتب، مع ما تتركز به الدوريات العديدة من أعمال وأفكار تدور كلها فى مشروع النهضة ، وتدارك المأزق الحضارى . وهى ضرورة من ناحية أخرى لمعرفة تطورنا الفكرى وظروفنا السياسية والاجتماعية، وهو أمر لاغنى عنه لفهم واقعنا وتاريخنا السياسى، والاقتصادى والاجتماعى والفكرى . وأيضاً الحديث والمعاصر. وآية ذلك اهتمام الغرب بهذا الفكر منذ العقود الثلاثة السابقة. وقد تكاثف هذا الاهتمام فى عقدنا هذا بشكل ملفت ، وإن كان من الواجب ألا ننتظر الآخر ، لتلقت إلى أهمية هذا التراث وأثره على حياتنا المعاصرة، سلباً وإيجاباً.

والعقاد واحد من المفكرين الموسوعيين المتعمقين والجادين ، الذى أوقف حياته كلها على الفكر والتجديد ، فى محاولة منه للمزج بين تياراتنا الفكرية الحديثة وتيارات الفكر العالمى فى فهم وإحاطة مكنته منهما قدراته العقلية، وتفردته الكامل، حتى أصبح الكاتب العربى الوحيد الذى عاش من قلمه وحده، وفكره فقط، مشاركاً فى تيار الحياة . وقد قام بمحاولات عديدة سنرى أثرها ونتائجها فى دنيا الفكر الإسلامى من خلال دراستنا.

وقد تميزت كتابته بالأصالة بمعنيين : المعنى الأول وهو تمثله للتراث الإسلامى الزاخر تمثلاً حياً، أعنى تمثل الهاضم والمستوعب من موقعه التاريخى والناظر للقديما فى عصرهم.

وتتميز أيضاً بالأصالة من حيث خصوصية النظرة والميزان. من حيث القدرة على الدراسة والموازنة والخروج بالرأى الجديد المستقل على أسسه المنهجية. وتميزت كتابته بالمعاصرة بمعنيين أيضاً :

الأول : الإحاطة بروح هذا العصر والوقوف على تياراته الفكرية فى أصولها . ووردها أيضاً إلى جنورها مع فهم عميق للعوامل المختلفة وراء هذا الفكر، وبنظرة الإنسانية الشاملة، أعنى تلك التى تنظر فى مشاكل الإنسان بوجه عام .

والثانى : أنه فى معاصرته هذه كانت له خصوصيته التى تتبع من مقاييسه أو موازينه التى تتبع من فكره هو نفسه. ولكن أيضاً فى ضوء موقعه الجغرافى والتاريخى وانتماؤه العقائدى، دون تحيز أو تعصب يحجب رؤية الآخر وفهمه . ولكنه فى نفس الوقت يحفظ له هويته وأصوله الثقافية. فلا ينسى هذه الأصول من حيث إن فى تعددها غنى وإثراء للفكر الإنسانى، وهى لازمة فى نفس الوقت للاحتفاظ بالشخصية القومية والعقائدية المميزة.

هذا وقد قسمت البحث إلى ستة فصول :

الفصل الأول : « فلسفة التقدم » وقد شرحت فيه هذا المصطلح كما نراه فى الفكر الغربى، خاصة فى القرن الثامن عشر، حيث يعتبر أحد الاتجاهات الرئيسة فى التاريخ والقائلة بسير الإنسان تاريخياً نحو اتجاه مرغوب فيه . وبمعناه فى الفكر العربى من حيث يرادف مصطلحات النهضة - اليقظة - إلخ - والتى اهتم بها المفكرون منذ الالتقاء بالحضارة الغربية منذ مايقرب من قرنين.

والفصل الثانى : وهو « فلسفة التاريخ عند العقاد » وقد عرضت فيه لرأى العقاد فى التقدم بالفهم الغربى، وأثبت أنه يأخذ بهذا الاتجاه فى فلسفة التاريخ ويبت آراءه الخاصة من خلال هذه القضية ، حيث أكد على سير التاريخ نحو تقارب الشعوب وتحقيق الوحدة العالمية المنشودة .

والفصل الثالث : وهو عن « الإسلام والعصر الحديث » : وقد شرحت فيه اتخاذ الإسلام منطلقاً فى النهضة المنشودة ، حيث اعتبره عقيدة غالبة، وعقيدة صامدة وعقيدة شاملة، ثم تحدثت عن الإسلام والعلم الحديث وتفسير القرآن علمياً وبينت رأيه فى هذا الصدد . ثم عرجت على الحديث عن رأيه فى الفلسفة والأخلاق وموقف الإسلام من الفلسفة ، وهو موقف لايرفض المذاهب الفلسفية ولايحجر على العقل فى مذهب منها ما لم يكن فيه موقفة على الدين .

ثم عرضت لرأيه فى الأخلاق وشرحه لفكرة الواجب، وعلاقة الأخلاق بمشكلات المجتمع المعاصر، ثم شرحت رأيه فى مشكلة الحرية والجبر والاختيار من موقف إسلامى، وكذلك موقع التصوف فى عصرنا الحديث، وبينت رأيه فى أهمية التصوف وأنواعه وبوره .

والفصل الرابع : وهو بعنوان « الموقف من الفكر العربى الإسلامى والفكر الغربى » وقد أظهرت رأيه فى قيمة الفكر فى حركة التقدم ، ورأيه فى الفكر العربى وتبيان مدى أصالته . وكذلك ضرورة التفاعل بين الثقافات المختلفة ، والتأكيد على حرية الفكر وحرية التعبير ، وبينت رأيه فى الفكر الغربى المعاصر من خلال بعض الاتجاهات ، وكذلك رأيه فى الاستشراق والمستشرقين .

والفصل الخامس : وهو عن « الله وموقعه فى فلسفة التقدم عند العقاد » : وفى هذا الفصل شرحت رده على القائلين برد العقيدة إلى الخرافة أو خوف الإنسان من الطبيعة . إلخ . ورأيه فيما أسماه بالوعى الكونى والبراهين الفلسفية على وجود الله ومناقشة الفلاسفة المعاصرين ، ثم الله كذات ، والله فى العقيدة الإسلامية ، وبراهين وجود الله ، كما يظهرها من خلال القرآن الكريم .

وجاء الفصل السادس : « الفكر السياسى عند العقاد » ويعد العقاد من أكبر فلاسفة السياسة فى فكرنا المعاصر . وقد أظهرت رأيه فى سبق الإسلام فى القول بالديمقراطية، وشرحه لهذا المفهوم . وبينت رأيه فى أهمية التشريع الإسلامى وارتباطه بالإسلام وأصوله ورأيه بالتالى فى مسألة الأجانب فى ظل العقيدة الإسلامية، والعلاقات الدولية أيضاً فى ضوء هذا التشريع . والوعى السياسى فى البلاد العربية، وبعض المشكلات الاقتصادية المتعلقة بالدولة الإسلامية . ثم بعد ذلك بيئت رأيه فى أهمية دراسة المذاهب السياسية والوقوف عليها ، وأظهرت موقفه من النزعة العنصرية والفاشية والنازية والصهيونية ثم الفلسفة الماركسية.

وفى دراستى هذه لجأت إلى تحليل النص. وكان من الضرورى إظهار بعض نصوصه خاصة ، لأنه فى ميدان الفكر الفلسفى ، يعد هذا جديداً بالنسبة لدراسة العقاد فى هذه الموضوعات .

ويعد : قلعى بهذه الدراسة أكون قد وفقت فى إلقاء الضوء على بعض جوانب الفكر الفلسفى عند هذا الرائد الكبير ، ولعلها أيضاً مشاركة فى دراسة هذا التراث الإسلامى العربى المعاصر الزاخر .

الفصل الأول

فلسفة التقدم

مفهوم التقدم كفلسفة للتاريخ

فلسفة التقدم

مفهوم التقدم كـفلسفة في التاريخ

ترتبط فكرة التقدم بفلسفة التاريخ، وهي فكرة سادت في القرن الثامن عشر؛ حيث يمكن اعتبارها من جملة الأفكار الجوهرية في ذلك القرن . وهي تعكس الإيمان بالعلم ؛ وقدرة الإنسان على المضي إلى الأمام ؛ نحو اتجاه مرغوب فيه. وعصر التنوير ؛ مثل حركة فكرية في القرن الثامن عشر؛ في فرنسا ؛ وإنجلترا وإلى حد ما في ألمانيا . ويستخدم مصطلح التنوير أحياناً بمعنى عصر العقل . وعلى الرغم من أن كلاً من التعبيرين يدل على الأهمية الأساسية للعقل؛ فإن لعصر العقل معنى أوسع ، ويشمل القرن السابع عشر أيضاً، كما يشمل القرن الثامن عشر . ولم يصبح التنوير تمبيراً هاماً إلا بعد نشر مقال إيمانويل كانط (ما هو التنوير؟) .

لقد بدأ التنوير بإيمان أساسي بالعقل، كما نفهم من وجهة نظر المذهب التجريبي عند (جون لوك) الذي كان يرى أن كل المعرفة تنشأ من التجربة الحسية. وليست هناك أفكار قطرية، فإن الشخص يبدأ الحياة بعقل كصفحة بيضاء، وبناء عليه، فكل اختلافات في العقيدة، والمعرفة، هي نتيجة لتأثيرات بيئية. ومن هذه النظرة يستنتج أن الناس متساوون في الأساس^(١)

ويمكن القول إجمالاً أن التقدم Progress يعني :

- ١ - « بوجه عام، مجرد السير إلى الأمام، في اتجاه معين دون حكم على قيمة هذا السير.
- ٢ - بوجه خاص : انتقال تدريجي من الحسن إلى الأحسن ، كالتقدم العلمي، والتقدم الحضارى. ويتميز التقدم بخاصتين:

أ - أنه مسبق بتخطيط. ب - ويستهدف غاية على غير الحال في التطور^(٢)

فالقول بالتقدم يفترض أن التاريخ الإنساني ، يتجه نحو الوجة المرغوب فيها. أو أنه ينتقل من الحسن إلى الأحسن، ومن ثم يفترض ، أن اليوم أفضل من الأمس، والغد أفضل من اليوم، وهناك اتجاهات مختلفة في فلسفة التاريخ ، ولكننا لو نظرنا إلى التاريخ من حيث هو مادة خام ، أو من حيث هو وقائع وأحداث، لن نرى فيه الصورة التي يقدمها فيلسوف التاريخ ولاحتسى المؤرخ نفسه، إذ أنهما يتدخلان بمبدأ لتفسير حركة التاريخ ، وهذا التفسير لا يوجد في الوقائع نفسها؛ من حيث هي مادة خام .

ويوجه عام يمكن إجمال المواقف المختلفة لتفسير التاريخ إلى ثلاثة اتجاهات :

١ - الاتجاه الأول يقول: إنه يتجه إلى التدهور؛ حيث كان العصر الذهبي في الماضي. وهذا القول ساد في العصور القديمة.

٢ - الاتجاه الثاني يقول. بوجود دورات مقلدة، تكرر نفسها على الدوام، وتخضع لها كل حضارة عرفناها في التاريخ.

٣ - الاتجاه الثالث يقول، إن الإنسان يتقدم في التاريخ إلى الأمام، نحو اتجاه أفضل، مرغوب فيه. (٣)

فالاتجاه الأول يمثله اليم اليونان الذين اعتقدوا أن التاريخ يدور كحلقة مفرغة، وقد شاع عندهم مايمكن اعتباره نوعاً من الجبرية أو القول بأن الإنسان يخضع في تاريخه، تحت سيطرة الإله . بل إن الإنسان ، والآلهة نفسها، يسيطر عليهم قدر لا علاقة لهم به. من هذا أشاروا إلى انحدار بعض الناس من سلب الآلهة . ويرى « ويدجىرى » فى ذلك، نوعاً من الاعتراف بدور الأفراد العظام فى التاريخ. (٤)

وقد اهتموا بالتاريخ على أنه «هذه الحياة»، فاهتموا بأمور الحياة، وتنظيم المجتمع السياسي، ثم اهتموا أيضاً بالطبيعة والفلسفة.

وكانت هناك فكرة الدور أيضاً. وقد أكد «هسيود» على العمل، وأرجع الكسب والخسارة إلى مدى الجهد المبذول من الإنسان، حيث أوضح أن الشر لا بد أن تقع نتيجته على فاعله. فلا بد ان يلحقه الجزاء، وإن تأخر. وهذا يعنى وجود مبدأ العدالة، وعلى هذا المبدأ يمضى التاريخ.

وإلى فكرة الدور والتدهور، يذهب الفكر اليونانى. ويرى « ويدجىرى » أنه، ربما كان هذا مااعتاه « هيرقليطس » بقوله بالتغير الذى يسرى على الأشياء جميعاً، سواء البشر أو الآلهة . «وثيوسيديوس» يتخذ نفس الاتجاه فيقول إن الناس تخضع لقدر، مع أنه قال بحرية محدودة للإنسان . ومع ذلك ، فلا يجب التماس التاريخ فى مبدأ أعلى ، متسام ، أو فى حركة مطردة، تقدمية ، نحو حضارة أعلى. (٥)

وتظرية التدهور شاعت عند اليونان حتى أصبح الزمان عدواً للبشر. ومن هنا كان القول بفكرة أن يجىء يوم يحل فيه الدمار بالعالم؛ فكرة سائدة لديهم، فاليونان إذن بالرغم من كل إنجازاتهم فى مجالات الثقافة الإنسانية ، من أدب وفلسفة ورياضة، لم يشعروا بالرضا عن الذات،

والم يضعوا آمالاً عريضة في قدرات الإنسان ومستقبله^(٦) . فالاتجاه عندهم إن لم يكن يخلق جواً من التفاؤل، بل كان أقرب إلى المذهب الجبرى. ونلاحظ ذلك من فكرة المويرا Moira التى تعنى «نظاماً ثابتاً للكون، ولكنها كحقيقة ينبغي أن يخضع لها الإنسان، تشترك في الكثير مع المذهب القدرى»^(٧)

وإذا كان ثمة إيمان بالتغير قديماً، فقد كان هناك اقتناع أن هذا التغير للأسوأ. وقد آمن الناس قديماً بالعصر الذهبى، ولكنهم جعلوه في الماضى بدلاً من وضعه في المستقبل^(٨) . وهؤلاء القدماء لم يكن لديهم تصور للتقدم، وكما يقول « وواتر باجيهوت Bagehot، إن اللغة اليونانية القديمة لم يكن بها كلمة تعنى «تقدم» وأقرب كلمة لهذا المعنى، هى الكلمة التى تعنى حرفياً الدفع إلى الأمام . ومن الصعب -إذا عرفنا التقدم بأنه قانون وضرورى يحكم تطور الإنسان في ماضيه وحاضره ومستقبله - الحصول على نص قديم يقول عكس ماقاله وواتر باجيهوت، وبينما نجد أن التأمل في ماضى الإنسان عامل هام في الفكر اليونانى في جميع الأوقات ، نجد التأمل في مستقبله نادراً إلى درجة تثير الدهشة^(٩) .

فإذا انتقلنا إلى العصور الوسطى، نجد أن الفكرة السائدة أيضاً كانت ضد فكرة التقدم. فكان أوغسطين يرى أن العالم أو العصر المسيحى آخر عهد للعالم، وإن يستمر إلا ريثما يجمع الرب من كتب لهم النجاة.

ونجد فكرة العناية الإلهية أيضاً، حيث اعتبر أوغسطين أن هذه العناية قد حفظت العالم ووجهت أحداث التاريخ. ولولا ذلك، للقى الناس الشقاء.

ومع أن فكرة العناية قد تبسرت وكانها تتلاقى مع فكرة التقدم، إلا أنها تتباعد عنها، وذلك لأن فكرة النعمة الإلهية ، وفكرة الخطيئة التى تعنى أن الإنسان طالما بقى على الأرض، سيولد مقطوراً على الشر، ضد فكرة التقدم^(١٠) .

ويشرح « بيورى» أسباب عدم ظهور فكرة التقدم عند القدماء، في العصرين القديم والوسيط، وكذلك عدم ظهورها في عصر النهضة. حيث لم تتحقق إلا في القرن الثامن عشر، وعنده أن هذه الأسباب ترجع إلى :

١ - نظرية التدهور.

٢ - تقدير مفكرى اليونان وكأئهم معصومون.

وإذا نظرنا إلى أهم عوامل ظهورها حديثاً فنجد:

١ - ترك نظرية التدهور والقول بأن القدماء قد وصلوا للقمة.

٢ - الاعتراف بقيمة الحياة الدنيوية.

٣ - إخضاع المعرفة للحاجات البشرية.

٤ - استقرار العلم على أسس وطيدة، وبالتالي ثبات القوانين الطبيعية.

ولاشك أن لفكرة التقدم، بنوراً عديدة، ويمكن القول إن بزوغ هذه الفكرة يرجع لظروف متباينة ، كترامك الفائض الاقتصادي، وزيادة حركة المجتمع ، وحبوث كثير من الاكتشافات والاختراعات الكبرى التي زادت من قوة الانسان أمام الطبيعة . ويختلف المؤرخون للأفكار في إرجاع الفضل أو الريادة في هذه الفكرة، لهذا أو ذاك من الكتاب ، فنجد من يردد أسماء بعض الفلاسفة ، فتذكر مثلاً «موسوعة الفلسفة» لعلمين كبيرين هما «بيكون وديكارت»^(١١). وإن كانت الأفكار الأساسية ذاتها قد شرحت خلال ما يسمى بمعركة القدماء والعصريين ، تلك التي شغلت الكتاب والناقدين في الجزء الأخير من القرن السابع عشر، فكان النقاش يدور حول ما للقدماء من قوة ، وما يجب حمايته من الأساليب والمعتقدات القديمة . فالموضوع الرئيسي إذن كان يدور حول السؤال عن الموقف الواجب اتخاذه نحو الماضي، ومدى تأثيره على الحياة الفكرية. فإن كان مناصرو القدماء قد رأوا فيهم الحكمة ، وكأنتهم الشيوخ الأكثر خبرة ، فإن العصريين اعتبروا إنسان العصر الحديث أحكم ، وذلك تشبهاً بالإنسان الذي يكبر في السن فيزداد حكمة . فالعصريون إذن أكثر حكمة ، لأنهم يقفون على أكتاف الأسلاف ، ويمكنهم رؤية الأبعد والأصوب ، فحكمتهم ونفوذهم، أكبر من حكمة ونفوذ أسلافهم . وقد شرح هذه الحجة فونتينييل Fontenelle خاصة ، وهو الذي امتدت حياته من أيام ديكارت إلى الموسوعة^(١٢)، وإليه يرجع الفضل في غرس الإيمان بالتقدم في القرن الثامن عشر. وقد كان فونتينييل يأمل في أن تستطيع أوروبا أن تتفوق على الماضي بالعلم ، والعقل ؛ خاصة مع التراكم المعرفي ، حيث يعرف عالم اليوم «ما يزيد عما كان يعرفه عالم كان يعيش تحت حكم أوغسطس بمقدار عشرة أضعاف ، وطالما يستمر الناس في جمع المعرفة ، سيكون التطور محتوماً ، كنمو الشجرة ، وليس هناك من سبب يدفع بنا إلى أن نتوقع انقطاع ذلك»^(١٣)

والإيمان بالتقدم يختلف في تعميماته ، إن صح التعبير، أعنى أن هناك كثرة تؤمن بأن التحسن التكنولوجى سوف يقود في المستقبل إلى ثروة أكبر، وتحسن في الأحوال المعيشية المادية. ويشكل هذا طبقة جديدة أعلى في هرم التقدم، وآخرون يشعرون بأن التقدم في التكنولوجيا سوف يكون أكثر من التقدم في المعرفة . ثم هناك فئة أقل من الفئات السابقة تؤمن بأن استمرار التقدم نحو المستقبل، سوف يعمق التحسن في الأحوال الاجتماعية والسياسية ، وأن المجتمعات الإنسانية سوف تصبح أفضل من ناحية الحكم السياسى، وأكثر عدلاً وحرية، وستمتع بالعدالة والمساواة من سابقتها، وستكون أكثر استقراراً. وبالجملة ستكون أفضل استعداداً لتحقيق درجة أعلى من نمو الشخصية الإنسانية . ويمكن القول أن التقدم قد أخذ مكانه في الثلاثة قرون الماضية أو نحو ذلك، ولم يكن يعنى فقط، الاعتقاد في مستقبل أفضل، أو لم يكن محدداً فقط بهذه النظرة البسيطة ، لأن الاعتقاد في التقدم، ليس اعتقاداً في عقيدة ديمقراطية أو (قطعية) وهو أيضا ليس مؤسساً على الأمل في حدوث تطورات محيية فقط، إذ إنه موجود دائماً في طبيعة التوقع العلمى، على أساس من استقرار التاريخ، أو على الأقل التاريخ الحديث، أو قوانين التطور الاجتماعى.

وفكرة التقدم الاجتماعى تعنى أيضا نظرية تتضمن تجميع الماضى والتنبؤ بالمستقبل. ولكن حدودها تبلغ أكثر من ذلك بكثير ، فهي تعنى اعتقاداً في الفهم العقلى، وجعل التاريخ علماً. وبالتالي إمكانية استنباط تعميمات قد تبقى صحيحة لفترة مناسبة في المستقبل.^(١٤)

والمؤرخون الذين يتبنون مفهوم التقدم ، يهتمون أكثر بالتغيرات العميقة ، طويلة الأجل، من الناحية الاجتماعية ، والاقتصادية . وذلك أكثر من اهتمامهم بالتغيرات المؤقتة في القوى السياسية. ومما سبق يمكننا إذن ، القول ، إن الاعتقاد في التقدم كان يعنى أيضاً ، مجموعة من القيم خارج دائرة التاريخ نفسه. وعلى أساس هذه القيم، يمكن القول ، إن التحسن الذى يفترضه التقدم ، يمكن قياسه بها .^(١٥) ومن المفيد هنا أن نعرض لبعض النماذج من فلاسفة ذلك العصر ، القائلين بالتقدم.

إذا نظرنا إلى آراء فواتير * (١٦٩٤ - ١٧٧٨) وهو الذى يعد من أكبر فلاسفة القرن، وعلامة أساسية في عصر التنوير، نجده يستبعد فكرة العناية الإلهية . وقد اعتمد في ذلك على تناوله لمشكلة الشر في العالم . حيث خلص إلى أن الله خلق العالم تحكمه قوانين ثابتة ، لا دخل لها بفعل الإنسان خيره ، وشره . ومعنى ذلك أن التاريخ يصنعه الإنسان باستخدام عقله ،

للاتجاه به نحو سعادتة، وإن حدثت بعض انتكاسات، فالعقل قادر على إصلاحها، وتحقيق التقدم.
من هنا حذف فولتير فكرة العناية الإلهية من التاريخ.^(١٧)

وبالتالى فالفلسفة الإيجابية عند فولتير- كما يقول أندريه موروا - تقول بالقدرة البشرية المطلقة، ولكن يخفف من حدتها اعتقاد فى الله ^(١٧) .

ويتحدث فولتير عن اتحاد البشر وتعاونهم منذ الإنسان الأول، وكيف أن ذلك أدى إلى التقدم بالمجتمعات الصغيرة التى وجدت منذ القدم، إن «لكل حيوان غريزة، وغريزة الإنسان يدعمها العقل وتدفعه إلى المجتمع كما تدفعه إلى الأكل والشرب».

ومن هنا فقد وجدت الجماعات الإنسانية، وتعاونت، وحمى بعضها بعضاً من الطبيعة، ومن البشر الآخرين، وذلك لأن التجربة أتاحت للصغار، الاستفادة من الخبرة التى اكتسبها آباؤهم.^(١٨) وقد كتب فولتير يرد على باسكال الذى قال بقيام الحياة، بالإعداد للموت : فأكد فولتير على قيمة الحضارة، واعتبر أن قول باسكال ضد روح التقدم، كما أكد على أفضلية الحياة المعاصرة ^(١٩) .

وأما كوندرسيه فقد اعتبر أن التقدم الإنسانى حتمى فى جميع نواحي الحياة، والعقل عنده استعداد فطرى يدفع الإنسان فى اتجاه تنمية قدراته . وهو يرى أن دراسة التقدم فى التاريخ، تمكنا من التنبؤ بمجالات التقدم المقبلة، ومهما يقابل الإنسان من عقبات تعطل تقدمه فسوف يتغلب عليها، وبالتالي فهذا التقدم الحتمى للعقل الإنسانى يسير «خطوات قد تكون سريعة، وقد تكون بطيئة، ولكنها لا تتوقف أبداً ، ولا يمكن أن تحدث خطوات إلى الوراء»^(٢٠) . ويسلم كوندرسيه بوجود عقبات فى طريق الإنسان. ومن أهم هذه العقبات عنده المعتقدات التى يسلم بها نون برهان ، وأوضحها الخرافات، والتقدم عنده هو تقدم العلم .^(٢١) وقد رصد كوندرسيه التقدم الإنسانى فى مراحل، المراحل التسع الأولى سابقة عليه . والمرحلة العاشرة عن المستقبل بعده، وقد شخص التاريخ الإنسانى، أى مثله بحياة الشخص، أو ما يعرف بـ Anthropomo-phisme وفى المرحلة العاشرة، نجد تناوله، حيث عبر عن هذا التناؤل بقوله «نتلخص أمنياتنا لحالة الجنس البشرى المستقبلية فى نقاط ثلاث : هدم التفرقة بين الشعوب، وتقدم المساواة فى الشعب الواحد، وأخيراً الكمال الحقيقى للإنسان ^(٢٢) » وقد كتب كوندرسيه «لوحة تاريخية لتقدم الفكر الإنسانى» وكان يرى أن التاريخ يكشف لنا عن الخطأ فى الرأيين : الأول القائل بأن العصر الذهبى كان فى

الماضى . والثانى القائل بأن الإنسان كان يعيش فى نعيم ثم طرد منه بسبب أخطائه. ويرى أن التاريخ يكشف لنا شيئاً آخر وهو أن الإنسانية لم تكف عن التقدم منذ بدايتها. ويرى التاريخ لنا أيضاً ، بأن تقدم الإنسانية لم ينته، وسيستمر إلى ما لا نهاية (٣٣). وعموماً فسوف نجد فى معظم مؤلفات القرن الثامن عشر، مثل روح الشرائع لمونتسكيو - وروحة تاريخية لتقدم الفكر الإنسانى لكوندرسيه ، ما يؤكد «أن العصر الذهبى لم يتحقق فى الأيام الخالية، بل هو فى انتظار الإنسان فى المستقبل . وأن القوانين الصالحة القائمة على احترام حقوق الفرد، والمعدة لتنمية المعارف ستسير بالإنسانية - لامحالة - نحو سعادة فكرية، أخلاقية، اجتماعية . أعلى من الأحلام التى تنسجها مخيلتنا. تلك هى الأفكار التى أعدها وهياها القرن الثامن عشر» (٢٤)

وفى المرحلة العاشرة، من اللوحة التى يقدمها، هذه المرحلة التى يصف فيها مستقبل الجنس البشرى، يبدو بوجه إشرافى التقدم، لايوجه فيلسوف، إذ يرى أن الأمم تنوب وتنهبر فى شعب واحد، ويزول التفاوت الاجتماعى . ويتصور فى النهاية عالماً اخطفى فيه الرضى، وأصبح فى استطاع الحياة أن تمتد إلى ما لا نهاية .

هذا الحلم بالعصر الذهبى ، يحتفظ بأهميته، ذلك لهيئته على امتداد القرن التاسع وجميع مفكرى المدرسة الثورية، حتى أننا كما يقول «جاك باترى» بدون «كوندرسيه» يصعب علينا فهم «بيوتوبيا» «القرىوية» ، «فوريه» والسان - سيمونيه «سان سيمون» . بل وفى أرجح الظن، الفلسفة التاريخية عند أوجست كونت «وقانونه الشهير عن حالاته الثلاث» ، (٢٥)

وأما فرانسيس بيكون فيعد من أهم الأسماء المرتبطة بفكرة التقدم ، من حيث الريادة ، أو التمهيد لفكره بفضل تكيده على المذهب التجريبي، وإن لم تكن دعوته فتحاً جيداً ، حيث سبقه روجرز بيكون الذى مهد له فى هذا المجال .

إلا أن أهمية فرانسيس بيكون ترجع إلى إصراره على المبدأ وتصحيحه للأفكار التقدمية التى أدت دوراً هاماً فى الفترة الأخيرة فى عصر النهضة الأوربية . وكان من أهم أفكاره مناداته بمبدأ برجماتى للمعرفة، بمعنى أن الغاية الصحيحة للمعرفة هى رفع مستوى حياة البشر، وزيادة سعادتهم ، والتخفيف من شقائهم . وفى هذا تأكيد على سيطرة الإنسان على الطبيعة ، وقد خلق بذلك جواً ذهنياً شكل فيما بعد نظرية التقدم (٣٦) .

وقد شهد بيكون للعالم الحديث وتفوقه وأشار إلى ثلاثة مخترعات ؛

- الطباعة وقد ظهرت آثارها في عالم الكتابة .

- البارود وظهرت آثاره في الحرب .

- والبوصلة وقد ظهرت آثارها في الملاحة وعنده أنها الأهم .

ونلاحظ أن فكرة برجماتية المعرفة، هي فكرة سنجدها في أى نظرية نقول بالتقدم، وقد أشار إلى أنه مع عظمة عصور اليونان والرومان، إلا أن الكشوف الطبيعية فيهما كانت قليلة، وقد عاق التأمل الكشف عن الميزات ذات المنفعة . ورفض ببيكون أيضاً فكرة الرجعى Bieore لأنها تعوق التقدم ، لأنها تشيع حالة من اليأس، وأرجع التاريخ إلى إرادة الإنسان، وإنما تنشأ العوائق من سوء الفهم الإنسانى . فالمستقبل الإنسانى يمكن أن يكون تقدماً مطرداً، وذلك لو استفدنا من أخطاء الماضى^(٢٧). فديكارت مثلاً فى القرن السابع عشر قد أثبت بديهيتين موحيتين : الأولى سيادة العقل وأيضا ثبات قوانين الطبيعة . وذلك اعتماداً على منهج مستحدث من التحليل الصارم . وبالتالي فهذا تعارض مع القول بالعناية الإلهية، فالديكارتية من هنا تعتبر تصريحاً باستقلال الإنسان . وفى جو الروح الديكارتية هذا تحددت معالم نظرية التقدم^(٢٨). والمهم أننا نجد لهذه النظرية أهميتها الفلسفية منذ أواخر القرن السابع وخاصة فى القرن الثامن عشر، ثم بعد ذلك نقداً وتأييداً . ولهذه الفكرة أهمية كبرى، خاصة مع ما نجده من انتقال لهذه الفكرة إلى الأرض الجديدة . ولاشك أن النظر إلى التاريخ الإنسانى وتفسيره هو أمر له أهميته فى تشكيل أى اتجاه فلسفى . وسوف نرى أهمية هذه الفكرة أيضاً فى الوقت الحاضر .

ولكن أعود الآن إلى ما كنا فيه، أعنى إلى فكرة التقدم ، فاقول: إن هذه النظرية استمرت

فى القرن التاسع عشر وأخذت عدة معاني:

١ - معنى تطورى

٢ - معنى فلسفى شامل

٣ - معنى سياسى

٤ - معنى حضارى^(٢٩)

أولاً : المعنى التطورى وإذ ثبت التطور البيولوجى للإنسان من نظرية التطور ، فمعتبر

الإنسان رأس الكائنات الحية ومعنى ذلك أن التقدم نفسه جزء من الطبيعة .

ويرى الدكتور صبحى أن ثمة خلطاً فى ذلك بين التطور بمعناه البيولوجى الذى تم وفقاً

لقانون الانتخاب الطبيعى، وبين التقدم الذى يكون بجهد إنسانى ، بالبحث عن أنماط جديدة .

والواقع أنه ليس ثمة خلط في هذا لأكثر من سبب ؛ أولاً لأن التطور البيولوجي حيث الصراع الطبيعي وحيث البقاء للأصلح ، فلاشك أن هذا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقدم حيث إن المرحلة الطبيعية التي يصل إليها الإنسان هي الأساس وراء حركته العاقلة والفاعلة في الطبيعة بعد ذلك ، أي في استكمال حركة التطور بحركة تقدمية . وثانياً : إن هذا القول يثير مشكلة لعلا ضد التقدم عند البعض . وذلك لأن مفكرى القرن الثامن عشر نظروا إلى الإنسان نظرة ترفعه عن الحيوان وتجعله متميزاً ، فالمعقل هو مبدأ التطور الحضارى ، ولكن مفكرى القرن التاسع عشر ، ونتيجة لظهور نظرية التطور ، لم يقوموا بهذا الفصل ، وبالتالي فقد بدا الإنسان لهم جزءاً من الطبيعة . وتقدمه هو نتيجة صراعه ومحاولته للتأقلم مع البيئة مما أدى إلى تطور عقله .

هنا برزت مشكلة ، فإذا كان التطور الحضارى جزءاً من التطور الكونى ، والقول بتنازع البقاء ، ألا يؤدي ذلك إلى هدم القيم الإنسانية ؟ فكيف السبيل إلى التوفيق بين هاتين الفكرتين ؟ . هنا نجد توماس هكسلى الذى يرى أن التقدم يعمل على تعطيل التطور الكونى إذ الطبيعة منافية للأخلاق وهى لاتعمل وفقاً لخير الإنسان ، والقول بأن التطور الكونى يناقض خير الإنسان أو لايعمل وفقاً له ، يدعو إلى اليأس من فكرة التقدم ، وقد جاءت الحرب العالمية الأولى فشككت صدمة مما فتح أبواب الشك فى مستقبل الإنسان . وربما كان هذا وراء المذاهب التى تقول بانهيار الحضارة ، مثل آراء شبنجلر فى تدهور الحضارة الغريبة (٣٠) .

ويرى جان روستان أن الإنسان الذى تطور من المخلوقات الحية وراح يتعامل مع الطبيعة من حوله ربما لم يقدم شيئاً لنفسه ، أعنى من حيث هو إنسان . فما أضافه لنفسه إذن هو الحضارة ، غزا العالم الخارجى ، واستخدم عقله ، ونقل خبراته ، من جيل لجيل ، عن طريق التعبير الوجهى ، ثم اللغة ، الكتابية - إلخ ، فكأنها قطعة تلج تنحدر من أعلى الجبل ، فتكبر شيئاً فشيئاً ، بما يلصق بها من تلج . ويلاحظ روستان أن الطالب الذى يتلقى المحاضرات الجامعية الآن ، إنما يحافظ على تقليد قديم وهو « الوراثة الاجتماعية » وهذه الظاهرة ليس لها مثيل فى المملكة الحيوانية « فالكلب الذى يربى لايمكن أن يربى كلباً آخر » على حد تعبير أمرسون (٣١) . ولكن من ناحية أخرى فقد يقال إن الإنسان بمرور الزمن ، قد أصبح أكثر قدرة على التعلم . ولكن لايعنى ذلك أن الوراثة الاجتماعية تحولت إلى وراثة عضوية ، فلايولد صغار الإنسان الآن مزودين بالأخلاق أو العلم . ولكن المعنى هو أن الناس لكثرة ما تعلموا وتقهّموا ، كما أنهم بكثرة ما تعرضوا له من التنظيم الاجتماعية ، وإضمارهم الاحترام لها ، أصبحوا أكثر استعداداً للتعلم ، وأكثر

نزوعاً للتطور. وأصحاب هذا الرأي يقولون إنه دون أن تصبح التركة الحضارية داخلة في التركة الوراثية للنوع مع ذلك فقد انتفت هذه التركة «بما طرأ على العادات والغرائز من تغيير وتبديل، جعلاً لماهية الوراثة على نحو أكثر قابلية للتربية وأشد مرونة، وأمعن استعداداً للحضارة»^(٢٢) وإلى هذا ذهب أوجست كونت. وكذلك كان شعور هربرت سبنسر، الذي يرى أن الإنسان كلما بعد عن مصور الهمجية تغلفت فيه الأخلاق عضوياً .

وهو الآن نصف متحضر، لذلك نراه يشعر بالمرج في إخضاع نفسه لأحكام المجتمع. ولكن مع الزمن، أي مع تطوره وعبر عدة قرون سنرى، كيف ترسخ قريزة الخير، وتنمو بحيث نجد الإنسان يخضع لها تلقائياً.^(٢٣)

ويرى روستان أنه لو صح هذا لصحت إمكانية التفاضل في المستقبل الإنساني، مهما كان هذا التطور، أو هذا الانتقال ضئيلاً أو بسيطاً، إذ سيصبح الإنسان أكثر تكيفاً مع المجتمع، بل والتقدم حتماً نحو سمو حياته العقلية والخلقية من جيل لجيل. ولكن هذه الفكرة للأسف ينكرها العلم الحديث أعنى التجارب العلمية، بالرغم من أن هذه الفكرة قد سادت البيولوجيا فترة طويلة.

والخلاصة أن عدم قابلية انتقال ما هو مكتسب، مادياً كان أو معنوياً – يعد من أرسخ قواعد العلم الحديث وأشدّها وثوقاً^(٢٤) .

فما يكتسبه الإنسان بالدراسة أو التحصيل، يظل بالنسبة له أمراً خاصاً، بمعنى أنه لن يدخل فيما يورثه لأجياله من بعده بيولوجياً .

وإذا كانت الحضارة ليست عامل تقدم بيولوجي، إلا أنها من ناحية أخرى – كما يرى «روستان» يمكن أن تكون عامل تكوّن للوراء. فكيف ذلك؟

إن الانتخاب الطبيعي كان يقوم بإبقاء الأصلح والأقوى، وبالتالي نستطيع أن نقول إن الصغير والكهل من منتجات الحضارة^(٢٥) فالانتخاب الطبيعي كان يعمل بصرامة تسمح باحتفاظ النوع بمستواه، وربما تقدم إلى الأحسن وراثياً، بل وإن الانتخاب الطبيعي امتد إلى الجماعات ككل، في تفاعلها معاً، بحيث أصبحت الجماعة الأقوى، والتي تتميز بالشجاعة، ويقودها أبطال لهم مميزات كانت هي الغالبة. ولكن مع العصر الحديث، تغير الأمر ورأينا جماعات نمطية واسعة، وبالتالي فقد الانتخاب بين الجماعات أيضاً فاعليته.

فالحروب جعلت الأمم تفقد خير أبنائها . بينما وجود الطب وأفكار الجبر والعطف والإحسان ، ربما عاق الوظيفة التطورية للانتخاب الطبيعي .^(٣٦)

والمفقت أن يعدد روستان مقابل كل تقدم تكنولوجى فى الطب والجراحه مثلا، مايقابله من أضرار لعمل الانتخاب الطبيعي، وقد يؤكد أن حضارتنا تمنح الحياة للآلاف من الناس الذين كان مصيرهم حتماً الموت منذ البداية . يقول بفالنقص فى وفيات الأطفال والقاحات التى عمت بين الناس ، يستتبعان ضعفاً فى متوسط مقاومة النوع . ويفضل « التقدم » فى فن التواليد ، تصبح النساء أمهات على الرغم من ضيق أحواضهن ، ويفضل اللبن المعقم ، يصبحن مرضعات على الرغم من عدم كفاية غدهن الثديية . ولم يعد هنا أيضاً عقاب طبيعى للأمهات الصغيرات كإدانة الأسنان وقصر النظر مثلا^(٣٧)

وكذلك الانتخاب الجنىسى بين الزوجين ، فهو قائم على أسس وعوامل جديدة ، كالمناافع الاجتماعية أو المادية ، قبل العوامل الفطرية .

وهكذا تتضح الخطورة فى هذه المسألة ، ولهذا السبب امتلأت المستشفيات بالمرضى والشيوخ والضعفاء ، واملأت السجون بالمجرمين . ويذكر عدة تحذيرات لبعض البيولوجيين . ولكن لايمكن للإنسان الرجوع إلى الماضى الآن بعدما قطعه من شوط فى الحضارة والرقى ، فهو ان يستطيع أن يعود للعملية الوحشية للانتخاب الطبيعى ، وأن يواجه القول بأنه لا أمل فى تقدم الحيوان الإنسانى عن طريق الحضارة. المهمة الآن إذن ، ملقاة على عاتق علم تحسين النسل^(٣٨) .

ونرى فيلسوفاً كراسل ، وهو من المهتمين - كما هو معروف - بمستقبل الإنسان ، ويورد العلم فى هذا الشأن ، يهتم أيضاً بهذه الفكرة التى تظهر عنده فى كتاباته ، وتتضمن التفاؤل والأمل فى الجنس البشرى بالرغم من كل عوامل التحذير التى يلفت إليها ، مع وجود القوى الجديدة . فأمله فى العلم قائم وفى حكمة الإنسان فى أن يحول القدرة الجديدة للعلم ، لتصبح قوة خيرة . لذلك يربط بين ضرورة زيادة المعرفة وزيادة الحكمة . ويعنى بها الإدراك السليم لغايات الحياة ، وهو ما لا يقدمه العلم.^(٣٩)

ويذهب راسل إلى أن العلم قدم خدمة كبيرة للجنس البشرى بنمو الطب. فقد كان الناس في القرن الثامن عشر، يتوقعون موت أغلب أطفالهم وهم سفار. ومع استمرار التقدم في أوائل القرن التاسع عشر، وحتى الآن، تغيرت معدلات الوفاة.

وعنده أنه لا توجد نهاية واضحة لتحسين الصحة التي يمكن أن يقدمها الطب، بالإضافة إلى نقص آلام البشر باكتشاف التخدير - فالخبرات الإيجابية زادت في العصر الحديث، وزيادة هامة في التعليم مما رفع إنتاجية القوة العاملة. وازدياد الفرص للشباب، فقد كانت المواهب في العصور الماضية تتبند، وليس الأمر كذلك في عصرنا، فانتشار السعادة أوسع مما كان في أي وقت مضى. ويرتبط التحسن إلى أكبر حد ممكن بتلاشي الخوف من الحرب. ومع ذلك فلا بد من تدارك الزيادة المستمرة، بمعدلاتها الحالية بالنسبة لسكان العالم^(٤٠)

وأثر هذه المعرفة الحديثة في الحياة العقلية والاجتماعية كبير، فالحد من الخروج على القانون وارتكاب الجرائم والعنف، لم يكن ممكناً بدون العلم. وقارئ روايات القرن الثامن عشر الإنجليزية، سيرى أمامه لندن: شوارع غير مضيئة، وقطاع طرق، ثم لاشيء يسمى شرطة. كان كل ما هناك من محاولات يائسة، هو قوانين قاسية لمعاقبة المجرمين. وما قدمه العلم الحديث من إضاءة الطرقات، والتليفونات، وعلم البصمات، وسيكولوجيا الجريمة والعقاب، هو تقدم أتاح للشرطة أن تحد من الجريمة «لدرجة تقل عما كان أكثر فلاسفة «عصر العقل» إيماناً باليوتوبيا، يتصوره ممكناً»^(٤١) والمهم أن الإيمان بالتقدم، قد بات أحد الاتجاهات الرئيسية في النظر إلى التاريخ منذ القرن الثامن عشر، وإن كان قد انحسر بعض الانحسار في أوروبا، بسبب الحروب، وبعض الشكوك التي تفاقمت وربط البعض بينها وبين التقدم، إلا أنه يمكن القول إن الإيمان بالتقدم، مازال قائماً عند كثير من المفكرين، لأنه يرتبط بالأمل في مستقبل الجنس البشرى، ويمكن أن نرى ذلك، لأن التقدم قد انتقل أيضاً، إلى الدنيا الجديدة في أمريكا. وأصبح التقدم عقيدة واسعة الانتشار، وأعود إلى القرن الثامن عشر أو عصر التنوير، الذي كان يعد عصر انتصار التاريخ على العلوم الأخرى، حيث أصبح التاريخ في هذا العصر، نموذج العلوم الإنسانية كما كانت الرياضيات في عصر ديكارت. لقد تم فصل العلوم الإنسانية عن العلوم الأخرى، باستخدام المنهج التاريخي، وأصبح اللاهوت مجرد تاريخ للعقيدة، فاتجه الفلاسفة للبحث عن منهج جديد للتاريخ^(٤٢).

وحقيقة أن اليقين الذي كان يبحث عنه ديكرت بشكك المنهجي، هو يقين مطلق، مما جعله بعيداً عن المفهوم التاريخي للحقيقة؛ لكنه في نفس الوقت، يمكن اعتباره نقطة البداية في التاريخ الحديث، لكون الشك يؤدي إلى تجميع الآراء السابقة من أجل الوصول للحقيقة.^(٤٣)

التقدم في مفهومه الإسلامي المحاصر

واقدم تعيز عصر التنوير الأوربي بمميزات عديدة . واثر تأثيراً بالغاً في رواد النهضة الإسلامية ، لأن عصر التنوير كان هو العصر الذي اطلع التنويريون المسلمون على فكره أساساً، فهناك إذن صلة وثيقة بين نهضتنا الحديثة ووصول الحملة الفرنسية (١٧٩٨) حيث بدأت اليقظة الإسلامية أو عصر النهضة أو التقدم. وسوف نجد مفهوم التقدم هنا يماثل هذه المصطلحات . وقد تنبه لذلك المؤرخ المصري محمد شفيق غربال، فذهب إلى التأكيد على ضرورة دراسة فلسفة هذا العصر لهذا السبب فيقول «فلسفة القرن الثامن عشر كانت الفلسفة الأوروبية التي اتصلنا بها حينما عاد الاتصال بيننا وبين أوربا منذ أوائل القرن التاسع عشر. واعتقد أنها كان لها تأثير عميق في حياتنا الفكرية وفي تطورنا السياسي على حد سواء، وهذا في نظري مبرر آخر لدراستها في موطنها الأصلي»^(٤٤)

من هنا تتضح لنا الأهمية البالغة في الربط بين عصر التنوير وعصر النهضة – العربية – هذا العصر – عصر التنوير – كان من هدفه تنوير العقول من أجل تحرير الإنسان من ظلمات الجهالة والعبودية. وإن لم تكن فلسفة هذا العصر فلسفة البناءات والمذاهب المتكاملة، وإنما كانت وسيلة تنوير العقول في كافة مجالات العلم والمعرفة . فالفرض الأساسي للفلسفة، كان تنوير كل فرد أو كان تنوير كل الناس، إذ «ماقيمة الفلسفة إذا تحولت إلى نظرية أو مذهب بلا نبض أو حياة، لأنها فقدت كل صلة بالحياة؟ إن النقد في هذا العصر هو الذي يعيد الصلة بين الفكر والواقع. بين العقل والحياة»^(٤٥)

وتحدد الدكتورة نازلي إسماعيل خصائص هذا العصر ، أعنى عصر التنوير ، فإذا ذهبنا نبحث عن التنوير العربي، دهشنا لوجود تشابه في بعض الأسس. وحققتي أن ثمة فروقاً بين التنوير العربي والتنوير الغربي، لأننا لم ندخل حتى في عصر النهضة الأوربية ، أي المرحلة السابقة على التنوير بعد، من حيث الركائز الأساسية .

واقدم بدأ العالم العربي عصر نهضة أو يقظة ربما منذ الحملة الفرنسية على مصر، أو على الأقل بدأ مشروع النهضة يتطلع إلى الفكر العربي بوصفه واقماً حياً، ونموذجاً يدعو إلى التأمل، ويرقى لأن يكون قنوة .

وقدم كان للبعثات التي أرسلها محمد على أثر هام في تأكيد ضرورة الالتقاء بين العلم الحديث في العالم الغربي، والشرق المتطلع إلى الخروج من مأزق التخلف، بداية من محاولات الطهطاوى وماتلاما. ومنذ ذلك الحين، أعنى الوعي بحتمية الانتصار على تلك الفجوة الحضارية، والتي تحولت إلى أرق ممض لكل أصحاب الوعي الذين فهموا مأزق التخلف، وعرفوا نتائجها الواقعية والمنتظرة، تقول منذ ذلك بدأت عدة محاولات لتشخيص الواقع والبحث عن حل الأزمة وأسبابها، وطرح الحلول أو البدائل لتحقيق التقدم المنشود، أو إحداث الترقى - ولعل هذه الألفاظ، أى «التقدم - الترقى - اليقظة - النهضة» قد استخدمت كثيراً بنفس المفهوم.

وفي ضوء الأزمة الراهنة للوضع العربي - فكرياً - ثقافياً - اجتماعياً - عسكرياً، وبإيجاز الأزمة الناتجة عن دور التبعية المتمثل في أشكال السلبيات في موقفنا من المشاركة في حضارة العصر، والتي قد تصل إلى حد الشلل الكامل الذى معه لانجد أى إضافة عربية تذكر في العلوم والفنون بل وكل مظاهر الحضارة المعاصرة، ولعل بيانات اليونسكو خير نموذج يؤكد أن حظ اللغة العربية وسط لغات العالم في هذه المشاركة، يساوى صفراً.

وإذا كنا نرى أن التقدم هنا بمعنى السير نحو اتجاه مرغوب فيه، فيبقى سؤال عن هذا الاتجاه، ماهو؟

إن السؤال هنا عن فلسفة التقدم - أو النهضة - يعنى السؤال عن الأسس النظرية أو الأفكار التي تشكل الحافز أو الدافع لهذا السير. والتي تحدد الاتجاه في السير إلى الأمام ونحو غاية معينة، والتقدم نحو الهدف المنشود أو الاتجاه المرغوب السير نحوه.

إذ لا بد لهذا السير من أن يأتى في ضوء فكرة، أو أفكار، تحدد معنى أو تصوراً للوجود الإنسانى وهدفاً، وتشكل دافعاً. ويقضى ذلك بالضرورة طرح السؤال عن المنهج الذى يهتدى به في هذا السير نحو الهدف .

هكذا - فيما يبدو لى - كان التصور لرواد النهضة، منذ البداية وبدرجات متفاوتة، في إدراك الأبعاد المختلفة لهذه القضية.

هناك إذن مغايرة واختلاف في استخدام هذا المصطلح ، عندما نشير إلى معناه في فلسفة التاريخ وعندما نستخدمه في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. ولكن هل من انفصام بين المفهومين ؟ أو هل من صلة؟

الواقع أن الصلة قائمة من أكثر من زاوية، أساساً إن الإيمان بالنهضة والسعى إليها مرهون بالإيمان بنظرية التقدم ، وفاعلية الإنسان في التاريخ ، ولى صنع حاضره ومستقبله . فإذا لم يكن هناك إيمان بالمستقبل والإيمان بمعنى التقدم كما عرضناه - فلم الدعوة إلى النهضة؟ وتحمل مشقاتها وتبعاتها؟.

إن القول بالدورات الذي ذهب إليه شبنجر يحوى ضمنياً مذهباً جبرياً كما لاحظ توينبي، وذلك في قول شبنجر بتوقيت ثابت لا يتخلف، لنشأة الحضارات ونموها وانهارها، ولذلك لم يأت بتفسير، وهذا يتفق مع ما ذهب إليه، في أن الأمر لا يعدو أن يكون قانوناً قد اكتشفه، وعلينا أن نأخذ به دون مناقشة. ويعلق توينبي قائلاً «ويدا لى - مع الأسف - أن هذا الحكم التصفي الذي قال به شبنجر لا يتفق مع عبقريته الفائقة»^(٤٦).

والماركسية على سبيل المثال، عندما تقول بالاحتمية التاريخية، وتجعلها قانوناً يمكن أن نصفها أيضاً بالجبرية. فكل ما تعطيه للبشر أو للمجهود الإنساني هنا، عند فهم هذا القانون، هو محاولة الإسراع في تحقيق الخطوات التالية في المذهب^(٤٧).

فإذا نظرنا إلى وضعنا الراهن كيف نعله ؟ فإن التفسيرات ستختلف طبقاً للاتجاه الذي يقول به المفكر المفسر. والفيلسوف المصري عبد الرحمن بدوي، وهو من المؤمنين بفكرة شبنجر عن تطور الحضارات، يسأل:

س : هذا الجذب في الفكر العربي المعاصر، بماذا تعلقونه؟ ويجب قائلاً.

ج - هذا أمر يعلل بأسباب حضارية عامة، فمعروف أن للحضارات أعماراً معينة، فهناك فترات خصب فيها وفترات ركود ، فترات قوة وفحولة ، وفترات اضمحلال وخمود .. إذا قلت مثلاً إن اليونان اليوم ليسوا هم اليونان على عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو، فبماذا تعلق هذا؟ لتعليل ، فالمكان هو المكان والثقافة زادت أكثر فأكثر ، ومع ذلك إذا نظرت إلى اليونان الحالية ويونان أفلاطون، لوجدت الفارق بين الثرى والثريا، ولا مجال للمقارنة إطلاقاً، لانتكاد

تجد في اليونان اليوم أي مفكر له أية قيمة إطلافاً الآن، بينما كانت في القرن الرابع قبل الميلاد من أعظم عواصم وحواضر التفكير الإنساني بوجه عام، ولا تزال حتى الآن هي مستلهم كل التفكير البشري، فهذا لا يعقل ولا سبيل إلى تعليقه، ولا يعقل للاقتصادياً، ولا جغرافياً، ولا بنظريات الجنس، ولا بأي نظرية من هذه النظريات، وأنا شخصياً لا أعله إلا بنظرية الحضارات، فانا ممن يؤمن بفكرة «شبنجر» مثلاً عن تطور الحضارات، وأن هناك مرحلة حضارية ثم مرحلة مجانية، مرحلة فحولة التفكير، تفكير منتج خصيب، ثم يتلوه بالضرورة وبالحمية تفكير خامل أو هزيل، يصبح عالة على غيره يأخذ منه ولا يعطيه، دائماً يأخذ ولا يعطي. وهذه هي حالنا ولا سبيل إلى إنكارها فمن السخف إنكار الواقع الذي نحن فيه» (٤٨)

ومع هذا، فالدكتور بدوي، يدعو إلى الاجتهاد، والعمل، وتقدير المسئولية، وينبذ الكسل عند المختصين، ويعتبر أن دراسة الأفكار والتوسع فيها، من أسباب التقدم، لكنه لا يؤدي عنده قطعاً إلى أصالة أو إنتاج مبتكر في المجال الفلسفي. ومع كل ما يمكن أن تؤدي إليه الدراسة التي يؤديها الدارس الجاد المثابر، لا يمكن أن تصل إلى الأصالة والإبداع، لأن الأصالة في نظره تتوقف على المواهب الطبيعية التي قد يوجد الدهر بها أولاً وجود. فالمسألة إذن ترد كما يبين إلى مفهوم تطور الحضارات، كما عبر عنه شبنجر، وإلى المرحلة التي نحن فيها حضارياً، طبقاً لهذا المفهوم.

وقد رأينا إشارة توينبي إلى ما يتضمنه مفهوم شبنجر من جبرية، والحال مع فلسفة التقدم غير هذا، لأن التعويل على الإرادة الإنسانية والتخطيط والاجتهاد والعوامل الأخرى السياسية والاقتصادية، مسألة لها أهميتها.

ولنعد إذن إلى ما كنا فيه من المقارنة بين عصرى التنوير العريبي والغربي، نكرت أن هناك اختلافات، وهناك أيضاً اتفاق، فلنأت إلى الاختلافات الأساسية كما نراها.

١ - إن التنوير العريبي كان يحاول أن ينقل عن الآخرين ويلحق بهم. ولم يكن وراءه إذن هذا الكم من الإنجاز العلمي والفكري السابق في عصر النهضة الذي مهد للتنوير وأقامه على أسس من المشاركة العقلية والإبداع العلمي ونزعة الكشف وغزو الطبيعة علمياً وجغرافياً واكتشاف الجديد في كل ميدان، فلم تكن هناك حركة علمية ولا اكتشاف. إنما كانت هناك رؤية لإنجاز الآخر في هذه الميادين، والخطوة الأولى لا بد أن تكون تمثل المنهج والسير على

خطاه ، واكتشاف مقومات الأسس العلمية، والجديد فى مجال الفكر الاجتماعى والسياسى والعلمى.

٢ - إن عصر التنوير العربى، جاء فى مجتمع مغلق، لم تمهد له أسباب الانفتاح العقلى، ولا التسامح السياسى، وأفكار الحريات التى أجهضت منذ العصور الإسلامية الزاهية.

وكان قد تعرض لهزات عديدة، وأصبح موقفه من الآخر، موقف المستريب والمتشكك فى النوايا، ثم لا يفوتنا أن من أهم أسباب الانعزال، كان مارأه العرب من جاهلية الحروب الصليبية ، ثم جاء نسابليون ، فلم يكن أفضل من سواء مثلا فى نية الاستغلال.

٣ - ظهور مشكلة جديدة، إذ مع قدوم الحركة والفكر من طرف آخر، ومجتمع مغاير، وليس من أرض الوطن نفسه ومن أبنائه، ظهرت مشكلة الهوية والاحتفاظ بالهوية. ووراء هذا تراث قديم مجيد، وعقيدة راسخة. وليس من السهل ولا من المطلوب بداهة ، نقد هذه العقيدة التى تقف شواهد التاريخ معها لاعليها، وتقف قبل كل ذلك على أسس راسخة فى الأصول الأولى، وتقف بعد ذلك بتمكثها من العقول والقلوب . وإذن كان لايد من النظر فى الحفاظ على الهوية، والتقد من الداخل لتنقية العقيدة من الشوائب التى لحقت بها، من جراء عصور الجهل والجمود والركود الفكرى. هذه كلها عوامل لايمكن تجاهلها، أو تخطيها، لأنها علامات بارزة فى كل محاولة من محاولات المنورين.

وأية ذلك كتابات هؤلاء وعلى رأسهم شيخ التنوير الطهطاوى. ولاننسى كتابة «سيرة ساكن الحجاز» كأول سيرة نبوية حديثة. وكما سنرى هذه العلامات فى الحديث عن التنوير العربى.

فإذا جئنا إلى خصائص عصر التنوير كما عرضتها الدكتورة نازلى إسماعيل فى إحاطة وتركيز لنبحث عما إذا كانت قد توافرت فى عصرنا؟ فما هو عصر التنوير أو الخصائص الفكرية المميزة له؟

تلخص الدكتورة نازلى هذه الخصائص فى أربع نقاط :

١ - روح الحماسة

٢ - عصر الفلسفة

٣ - عصر العقل

٤ - عصر الإنسان

عصر الحماسة ، التي ظهرت عند المنورين المتخصصين وغير المتخصصين ، وانتقلت من العلماء إلى عامة الشعب، فالحماس عند المنورين والمتنورين. الأولى لمعاني العلم والفلسفة ، وعند الثانية لمعاني الفكر والحرية ، فوجدت الصلة بين الفكر والشعب، وأصبحت قضايا الفكر هي قضايا الحياة.^(٤٩)

عصر الفلسفة :

انفتحت الفلسفة في هذا العصر على المعارف عامة، فلم تكن الفلسفة فلسفة البناء والمذاهب إذن «وإنما كانت هي الروح السائدة في هذا العصر، ولاتتخصص في نمط من المعرفة. كانت نغمة الروح التي تغلقت في كافة المعارف والعلوم الطبيعية والإنسانية»^(٥٠)

وكان الفكر الفلسفي هو الذي يقف وراء تقدم العلوم وتنوير الأذهان ، وخرجت الأفكار من إطار الفكر المجرد إلى الفكر الحي المباشر، ولكن لا يجب أن يغيب عنا التجريد باعتباره خاصية فلسفية هامة، للواقع المعاش، في مستوياته المطروحة ، على مستوى الثقافة المعاشة (الأنثروبولوجي) أو الثقافة في إبداعها . فالفلسفة إذن لم تكن مجرد تجريد «بل كانت النبض الحي في قلب الفكر، فكلمات مثل الطبيعة والإنسان والحرية، والعقل، والعلم والقانون، والدين، والنوالة والشعب، كلها كانت تفيض بالحياة والروح»

فكان البحث عن غايات جديدة للإنسان، وإلقاء الأضواء، على الجوانب الهامة في حياة البشر.

عصر العقل :

اقتترنت تسمية العصر (عصر التنوير) باسم «عصر العقل» فما هي طبيعة هذا العقل ووظيفته الآن؟ لقد تخطى العقل منطق أرسطو القياسي إلى المنهج الاستقرائي التجريبي، فلم تعد روح العصر، هي روح المنهج الاستنباطي، بل الروح التجريبية . ومن هنا جاء بحث معنى الطبيعة، والكشف عن مبادئ القوانين العلمية ، فزالت فكرة الضرورة، والمبادئ أصبحت مقننة في تفسير الظواهر.

ثم أصبح هنا تأكيد على توافق العقل مع الوجود، بفضل نيوتن الذي بين أن الوجود يخضع لنظام رياضي دقيق- فكان على العقل أن يقوم بالتأليف ، ولكن التأليف عند نيوتن ، تأليف الظواهر، وهو غيره عند ديكارت، مع وحدة الاسم، لأن ديكارت كان يبدأ بالميتافيزيقا والمبادئ

اليقينية. وقد أثبتت مشكلة العقل العام أو الحس المشترك Common sense ولكن العصر الجديد فرق بين الاثنين. الحس المشترك ضرورة أو خطوة، ولكن العقل السليم يخطو بعد ذلك، وهو يميز بين المعانى والأشياء. وفي ألمانيا كانت خاصية العقل الرئيسية هي ملكة الحكم الذي لا بد أن يأتي موضوعياً وكلياً. المهم أن العقل قد أخذ مكانه في هذا العصر واقترب به.

عصر الإنسان :

الدعوة إلى تحرير الإنسان في عقله وروحه، كانت أيضاً من خصائص هذا العصر، وبداية للانطلاق نحو مزيد من تقدم الإنسانية.

وتحرير ذات الإنسان وعقله بعقله، هي إذن معنى التنوير. وكان تقدم البحث في الأنثروبولوجيا علامة هامة لتحرير الإنسان من عاداته وتقاليده. حتى يملك ذاته عندما يقف على الطبيعة الإنسانية الأصلية.

ثم كان هناك الاهتمام بالتربية والتعليم والثقافة، ليخرج الإنسان من ظلمات الهمجية التي عرفها كانتط بأنها «استغلال السلوك البشرى بعيداً عن القوانين» فالتربية وسيلة أساسية للتقدم وتحقيق سعادة النوع كله.

ولابد للتربية لكي تحقق أهدافها، من مثل أعلى لم يتحقق بعد ، وعلى الإنسان السعي لتحقيقه ، وذلك لا يكون إلا بتعلم المبادئ ، وكشف الإنسان لذاته، وقدرته على التفكير، وعمل الخير . وكانت التربية قديماً لتعليم الملوك حكم الشعب وقهره ، وتعليم الشعب الخضوع. وقد ذهب البعض إلى أن تحسين تربية الأمراء والملوك، من شأنه إصلاح الشعب وأحواله. ولكن كانتط عارضن هذا، وذهب إلى أن التربية لا تكون إلا بإصلاح كل فرد ليكون قادراً على التفكير والعيش حراً.^(٥١) ولايصعب علينا أن نجد روح الحماسة هذه، بشكل أو آخر، في عصر التنوير عندنا في أوائل القرن التاسع عشر بعد الصدمة الأولى، أو بعد الدهشة التي واجهت المفكرين والعلماء عند التقائهم بالحملة الفرنسية، والتي أرخ لها الجبرتي، ووصف ما كان في هذا اللقاء على ما هو معروف، من دهشة المصريين من الكيمياء والعلوم الحديثة.^(٥٢)

وقد تميز القرن التاسع عشر بحركات متتالية من الغزو العسكرى للبلاد العربية، وصاحب ذلك حركات إصلاحية جديدة، نتيجة لعوامل عديدة، وليس أدعى للتنبه والإحساس بما عليه

الإنسان من تخلف ، إلا رؤية الأخر والنموذج المغاير ، خاصة عندما يكون هذا النموذج هو نموذج التقدم والنجاح ، في مقابل نموذج التخلف والفشل ، أو عندما يمثل الحركة والعقل ، مقابل الجمود والسكون ، فإذا جاءت هذه الرؤية من خلال احتكاك مباشر لا يمثل تعامل الأنداد ، بل تعامل القوى مع الضعيف ، والمسيطر المستهدف والمسيطر عليه ، وكأنه قد فقد أسباب وجوده، وبفقد القدرة على الحياة والاستمرار، وبات هدفاً ومغتماً تسعى هذه القوى أو تلك للسيطرة عليه وامتلاك مقدراته واستغلال خيراته وبلاده . هنا تحدث الصدمة، خاصة إذا كان وراءه ماضيه وحضارته العريقة .

وكذلك كان اللقاء بالحملة الفرنسية . وقد تنبه المفكرون إلى مافى هذه البلاد، أو مافى هذه الحضارة الجديدة الوافدة، من أفكار حديثة ومؤسسات وقفا على بعضها، من التظم التي اتبعها نابليون، الذي حاول أن يتقرب إلى المصريين، ويكسب ثقتهم ، وودهم، فكتب منشوره الشهير وبدأه «بسم الله الرحمن الرحيم» - لا إله إلا الله - لا ولد له ولا شريك له في ملكه ... من طرف الفرنسية المبنى على أساس الحرية والتسوية»^(٥٣) .

وقد حاول نابليون أن يقيم نظاماً للحكم بإنشاء النواوين - ديوان القاهرة - ديوان الأقاليم - الديوان العام - المجمع العلمي. وكان لهذا كله ، خاصة المجمع العلمي، وماضيه من علماء في تخصصات مختلفة، كما نرى من أقسام المجمع وأسماء العلماء، فقد كان مكوناً من أربعة أقسام، الرياضيات والطبيعية والاقتصاد السياسي وقسم الآداب والفنون.^(٥٤)

وأيا كانت أهداف نابليون من هذا كله، ومواقف بعض المصريين الذين رفضوا العضوية في مهزلة الحكم كالسيد عمر مكرم والشيخ محمد الأمير، إلا أن نابليون قد أنشأ نظاماً جديداً في الحكم، «فضلاً عن أنه أشبه أن يكون شورياً، فإنه كان يجعل للعنصر المصرى صوتاً في حكومة البلاد»^(٥٥) فبينما كان المصريون يعيدون عن أى سلطة خلال حكم المماليك، كان نابليون متأثراً بنتائج الثورة الفرنسية ومبادئها وعلى الأقل شكلياً أو صورياً قد أثرت في القائد وجنوده إلى حد كبير، حتى مع تغلب فكرة الفتح والاستعمار في رؤوسهم إلا أنهم اضطروا إلى مسابرة الروح الجديدة التي ولدتها الانقلابات والثورات في نفوس الجماهير والجماعات . وإلى جانب هذا كله «فقد كان هذا وحده كافياً لفتح عيون الأمم والجماعات وتشويقها لنظام جديد قائم على أسس الحرية والحق»^(٥٦)

هذه هي الاتجاهات التي بدأت إرهاباتها مع الحملة الفرنسية، ثم أكدتها بعثات محمد على إلى الخارج، وما تلا هذا بعد عودة المبعوثين، من ترجمات وكتابات تعبر عن الروح الجديدة وتعكس تيارات الفكر الأوربي التي تآثر بها هؤلاء المبعوثون، ورجال التنوير في ذلك العصر. وقد تكونت الطبقة الجديدة من المثقفين المصريين، بعدما أخذت البعثات تتوالى بانتظام منذ ١٨٢٦م، وعاد أبنائها من المصريين، ليترجموا وينشروا، إلى جانب المكتبة التقنية، كتباً أخرى متعاونين مع أتباع «سان سيمون»^(٥٧) الذين جاؤا إلى مصر، ومعهم سيدة مشهورة في الحركة السان سيمونية هي «سوزان فولكان»^(٥٨). وقد تنلمذ على رفاة الطهطاوى الرائد الأول في هذه البعثات (وإن كانت مهمته أساساً دينية) العديد من الجيل الأول من رواد التنوير، وقامت في هذا العصر حركة فكرية وعلمية، صاحبت الترجمة في محاولة لتدارك العجز، وهذا التخلف الضخم، حتى باتت هناك صورة من الوعي لدى المسؤولين، وعلى رأسهم محمد على.

ومن المعروف أنه بدأ أولاً باستخدام أساتذة أوريين، ليلقوا دروسهم بلغاتهم، ثم يترجم المترجمون هذه المحاضرات، وأنشئت مدرسة الطب من قبل الطبيب الفرنسي أنطوان بارتيليمي الملقب بـ «كلوت بك» وآخرين مثل الدكتور بيرون. لقد كانت هناك حركة في الترجمة والتعريب إنز وإدخال المصطلحات الجديدة، وإن كانت هناك مؤاخذة على بعض هذه الترجمات. ويمكن أن نقول إنه «ابتداء من مطلع القرن التاسع عشر، يمكن الكلام عن تجدد في العلم العربي. وإذا كان هذا العلم قد بقى طويلاً حتى يهتدى إلى طريقه، فذلك لأنه توجب عليه أن يستدرك تأخيراً ثقافاً، كما كان عليه أن يتغلب على مصاعب لغوية، إن الاختيار بين إعادة تأهيل اللغة العربية ورفع مستوى العلم، كان المشكلة الكبرى التي يجب حلها. وبحل هذه المشكلة ترتبط المهلة اللازمة من أجل استدراك الوقت المهدور»^(٥٩)

وقد تطورت هذه النهضة الفكرية وهذا الحماس الذي ملأ العلماء والطبقة الجديدة من المثقفين. وبعد صدور العديد من النوريات والصحف، حيث صدرت الوقائع المصرية. كما صدرت أول مجلة ثقافية، أعنى روضة المدارس المصرية. وامتدت هذه الحركة إلى الأجيال. ومنها جمال الدين الأفغانى، الذى أراد إصلاح العقول والنفوس. ثم إصلاح الحكومة وربط ذلك بالدين. لقد امتد الحماس، وتطور إلى العديد من الطبقات المثقفة الناشئة، فرأينا حول الأفغانى رهطاً من مختلف الاتجاهات والاهتمامات. وقد أنشأ عبد الله النديم الصحف، فاشترك مع أديب

إسحق في جريدة التجارة ، وجريدة مصر، والتزم تحرير أغلبهما.^(٦٠) ثم أنشأ الجمعية المصرية الخيرية : التي كانت مصدراً للإشعاع السياسي، والاجتماعي ، والعلمي . وأقام مدرسة تابعة لها . وأنشأ فريقاً للتمثيل ، وكان قبل ذلك ، قد انضم إلى جمعية مصر الفتاة ، التي دعت إلى حكم الشوري ، وخلق إسماعيل .

إن روح الحماس هذه كانت روحاً علمية، ووطنية مشحونة بحركة فكرية يعبر عنها النشاط الصحافي والمقالات الصحفية ، حيث بلغت الصحف من ١٨٧٢ إلى ١٨٨٢ ثلاثة وثمانين (٨٢) صحيفة^(٦١) وكان للنديم في مجالاته المختلفة، نور كبير يمثل أحد الأنوار الهامة التي أداها المثقفون في القرن التاسع عشر، سواء في مجلة التنكيت والتبكيك أو مجلة الطائف أو مجلة الأستاذ، حيث كتب في شتى الموضوعات داعياً إلى الحرية والعدالة . رافضاً الظلم في كل أشكاله، وداعياً إلى مجانية التعليم وضرورة الإصلاح^(٦٢) ، وغير هذه من الموضوعات الهامة التي أشار إليها في فكرة الحرية والعدالة وتجديد الفكر الإسلامي.^(٦٣)

والأنغاني من قبله يكتب عن ضرورة القوى النيابية لأي أمة، وضرورة أن تكون تابعة من الأمة نفسها ، فلا صلاح للحكومة إن لم يكن الشعب صالحاً وأن الحكومة لاستتقيم إلا إن كان هناك رأى عام يخيفها ، أو كما يقول، العقول والنفوس أولاً والحكومة ثانياً .^(٦٤) إذن فقد كان التساؤل الرئيسي عند هؤلاء المفكرين هو «عما يجب عليهم وعما يمكنهم أن يأخذوه عن الغرب، لإحياء مجتمعهم . كما كانوا يتساؤلون: بأي معنى يظلون عرباً، ويظلون مسلمين ، إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا عنه»^(٦٥)

لقد بدأ المصريون يقفون على نمط آخر غير نمط حياتهم بوعلم آخر غير ما ألفوا من العلم . وقد نمت هذه الروح الحماسية والتنويرية التي مالت إلى العقل ونبذت الجهالة، فبعد أن كان المرضى يلجئون إلى الدجالين ، أصبحت هناك مدرسة للطب، ومعها مستشفى كبير، وفيها أساتذة أجانب ومصريون من جنسيات مختلفة.

وقد راح محمد على يبني جيشه الجديد وأسطوله على أحدث الأسس ، ويقوم المشروعات في الري وغيره ، مستفيداً من علم أوروبا ، ومع أن هذه النهضة قد قترت في عهد عباس الأول ، حفيد محمد على ، إلا أنها عادت في عهد إسماعيل بن إبراهيم بن محمد مرة أخرى . وبالرغم من الحالة الاقتصادية التي وصلت إليها البلاد في هذه الفترة ، واضطراره إلى الاستدانة ، إلا أن

مصر كانت تشهد حركة فكرية على رأسها جمال الدين . وكانت هذه الحركة قد بدأت تتبلور وتقتى ثمارها ، حيث المقالات التي تتناول موضوع الحرية والنظم الأوربية فى الحكم والشورى والعدالة الاجتماعية . فنيه هذا كله الأذهان وفتح الأفاق لأمال جديدة، فى حياة أكثر عدالة وديمقراطية ، فالحياة النيابية سنة ١٨٦٧م كانت قد اتخذت اتجاهاً جديداً، فظهرت المناقشات التي اشتهت بالاعتزاز والكرامة ، وتوارت أساليب التملق للخديوى، وظهر كثير من أعضاء شورى النواب على مستوى رفيع ، فى ميدان النقاش وحصافة الرأى وقوة المنطق^(٦٦) . وأية ذلك أن الخديوى قد أراد أن يعاقب المجلس على وقفته مع ثورة الضباط ومطالبتهم بحقوقهم فأصدر مرسوماً يقضى بانقضاؤه ، فرفضه مجلس الشورى . ولم يكف الأعضاء بهذا بل عقدوا بعد ذلك جمعية وطنية لبحث حل الأزمة ، ثم تقدموا بمشروع يعارض مشروع الوزير البريطانى وجعلوا أساس مشروعهم هذا، أن إيرادات الحكومة كافية للوفاء بمصروفاتها ، وأقساط الديون، وذلك بكفالة تاليف وزارة وطنية . هذا البيان وقع عليه ممثلو الدين الإسلامى والمسيحى واليهودى وفئات المجتمع المختلفة.^(٦٧)

وقد كان هذا العهد هو عهد، التجديد الاجتماعى، وحدث فيه كثير من التطورات الاجتماعية واقتباس أساليب المجتمع الأوربى وعاداته ، والميل إلى محاكاة الأوربيين . ساعد فى ذلك كله التعليم ، حيث راح المتعلمون الذين وقفوا على لغات أوربا وعلومها ، ينهجون المنهج الأوربى، وصاروا فى طليعة الطبقات^(٦٨) .

ويعدد المؤرخ المصرى الراقى ، ألوان هذا التطور المختلفة ، من تعود الناس على الرياضة والتنزه ، وإقبال الناس على منتزهات القاهرة والقصور الفضة والحدائق ، وكذلك ظهرت النهضة فى الفنون ، فاهتم الناس بالموسيقى والأغانى ، وزادت مكانة الفنانين ، وارتقى النطق الموسيقى وكان الأمر كذلك فى المسرح والروايات التمثيلية التي أقيمت عليها الطبقات الممتازة، وانتشرت الحفلات العلمية والدرسية التي توزع فيها الجوائز على الممتازين ، وأحياناً يحضرها الخديوى وكبار المسئولين . ويظهر سباق الخيل الذي اهتم به جمهور عريض ، واستمرت حفلات الموائد والأعياد تحت رعاية أولى الأمر . ونهضت بالتالى الحياة العائلية مع ارتقاء التعليم وانتشاره ، وتغيرت النظرة إلى معنى العلاقات الزوجية ، فقل تعدد الزوجات بين المثقفين ، وقل الطلاق واعتنت العائلات بتعليم البنين والبنات .

وفي هذا العصر كان من أهم مظاهر النهضة الاجتماعية ، ظهور النهضة النسائية ، حيث أنشئت مدارس تعليم البنات، وبدأت المرأة في الاشتراك في هذه النهضة الاجتماعية والأدبية وكانت عائشة التيمورية في الطليعة . إلخ^(٦٩)

ولاشك أن النهضة العلمية، قد بلغت ذروتها ، وظهر كثير من العلماء، وكثر عدد المدارس وأنشئ المجمع العلمي، وجمعية المعارف، والجمعية الجغرافية ، والجمعية الخيرية الإسلامية ، وتعددت أسماء النابهين من العلماء والأدباء في الهندسة والرياضيات والطب والجراحة وعلماء الفقه والقانون والفنون الحربية والبحرية والنهضة الفنية والغناء ، عدا الأسماء الكبيرة من الأدباء^(٧٠)

ولاشك أن هناك انتكاسات، كان منها فشل الثورة العراقية ، والاحتلال الإنجليزي لمصر سنة ١٨٨٢ ، إلا أنه مبالشك فيه أيضا أن الروح الوطنية، وروح المقاومة قد استمرت بالإضافة إلى التقدم في هذه الاتجاهات الأدبية والعلمية مع كل المحن والصعوبات التي تقابلها .

فظهرت الاتجاهات الإصلاحية الجديدة، وانقسم زعماء الإصلاح إلى اتجاهين : أحدهما ينظر إلى قديم المسلمين والعرب ويحاول أن يستوحيه وهو يتغنى به . وأما الآخر فينظر إلى الغرب وتفوقه، يريد أن يزيّن ذلك إلى قومه، وانتشر هذان الاتجاهان في الناس .

ولاشك أن هذا كله كان موضع حوار وجدل بين أصحاب الاتجاهين، يعنف أحيانا ويشتمد ، ويهدأ أحيانا أخرى ويلين، وقد ينطوى على سوء فهم عند البعض، ومن ذلك قصيدة لمحرم * هاجم فيها قاسم أمين عندما دعا إلى تحرير المرأة:

أقيمي وراء الخدر فالمرحواهم
سوى ما جنت تلك الرؤى والمزاعم
إذا ما استبيحت في الخنوع الكرائم
بقومك والإسلام ما الله عالم
تلوذ بها أعراضنا والمحارم
أأنت من البائنين أم أنت هادم؟^(٧١)

أعرك يا أسماء ما ظنن قاسم ؟! ...
تضيقين ذرعاً بالحجاب ، وما أبـــــــــــــــــه
سلام على الأخلاق في الشرق كلـــــــــــــــــه
أقاسم لاتقذف بجيشك تبتغـــــــــــــــــي
لنا من بناء الأولين بقيــــــــــــــــة
أسائل نفسي إذ دافعت تريدهـــــــــــــــــا

ولم يكن قاسم أمين هو على ما وصفه في حقيقة الأمر^(٧٢) . والمهم أن هذه الاتجاهات كانت تتناقش وتحاوّر وتبلغ الجدل العنيف أحيانا، ولكنها في النهاية تؤدي إلى تنوير الأذهان وأفت

الأنظار إلى القضايا الهامة للأمة. فإذا مضينا قليلاً، وجدنا التكثيف في الاهتمام بهذه القضايا، والقضايا الوطنية المختلفة.

وقد تطور النثر العربي تطوراً بالغاً بعد الحملة الفرنسية، وبدايات النهضة، عما كان عليه أيام المماليك . وأخذ هذا التطور ينمو ويزدهر في أساليبه الجديدة مع الاهتمام بالمصطلحات الجديدة التي كانت لازمة عند دخول العلوم والفنون الأوروبية، فكان حسين المرصفي من أول المهتمين في العصر باللغة وأدائها. وقد توافرت للغة والأدب طائفة كبيرة من ذخائر الأدب العربي، خاصة بعد أن أنشئت في عصر إسماعيل المكتبة الخديوية، والتي باتت مقصداً للمطالعين والمهتمين لما تحويه من نفائس الكتب. وكذلك كان للفنون الأوروبية والعلوم أثرها على الكتابة في ذلك الوقت .

وعندما نقول تطور الأسلوب، إنما نعني أيضاً المضمون الذي يعبر عنه، إذ جاء هذا التطور ملازماً للتطور في التعبير وأشكال الفن المختلفة التي انتقلت إلينا، والأفكار الجديدة الوافدة حتى إذا مضينا قليلاً وجدنا الكتب العلمية والاجتماعية والأدبية تكثرت، في مجال الترجمة أو التأليف . والترجمات الكثيرة التي يمكن أن ترجع إليها في مواضعها. وكان الإحساس بالحاجة الماسة إلى التجديد سمة بارزة. وبالرغم من كل الكتب التي ترجمت بعد عصر البعثات الأولى نجد من يكتب في المقتطف:

«أما قصورنا في المعرفة فهو في اقتصرنا على العلوم اللغوية والمعارف الدينية في نقص طرق التحصيل .. فهذه العلوم وحدها لا تفيننا في جيلنا قليلاً، ولا نباع بها شروى فقير، فهذا عصر العلوم الطبيعية والرياضية، أسس الصناعة والزراعة والتجارة والاكتشافات. فما يمنعنا يا أبناء الشرق، اتخاذ هذه الفنون اليوم من الغربيين؟» (٧٣)

ويعطّل القرن العشرين، نرى هذه الاتجاهات تزداد، والكتابة تتضح أكثر، والأساليب تتخذ أنماطاً جديدة، ويبدأ شيء ما من التخصص، مع الاحتفاظ بالموسوعية القديمة، حتى ظهر عندنا الدارسون والكتاب بعد ذلك ، الذين كانت لهم الريادة في كتابة القوالب الأدبية الجديدة. ونجد الآراء تزداد عمقاً وجرأة، وفي نهاية العشرينات وفي الثلاثينات أيضاً، نرى موضوع الشرق والغرب والقديم والجديد، ومشكلات التعليم وحرية المرأة والأخلاق، والاطلاع على ما أنجز الغرب، تشكل محاور المناقشات في ذلك الوقت عند كبار الكتاب، طه حسين والعقاد والمازني والزهاوي

والريحاني والرفصافي وجبران «يناقشون القيم الإنسانية وأفكار الخير والحق ومشكلات الأخلاق الاجتماعية وبالأخص الروابط العائلية»^(٧٤)

هذه المحاولات وما تلاها عديدة وغنية فكرياً وأدبياً وعلمياً، فلانستطيع أن نلم بها هنا ولكننا نرى أنها كانت تحوى كما ذكرنا الإشادة بالعقل سواء كما يرى في الحضارة الغربية، أو الإشادة بالعقل أيضاً، حتى عند الداعين إلى العودة إلى الماضى لموقع العقل المتميز فيه. ونرى وراء هذا كله إرماصات للفكر الفلسفى، بل وأفكاراً فلسفية كانت تتكون شيئاً فشيئاً، لكننا لا ننتظر بطبيعة الحال أن تأتى فى الصورة التى رأيناها فى الغرب فقد كان المفكر الغربى مثلاً فى تصويره يهتم بالشئون النظرية أكثر من نقد الجزئيات الاجتماعية، كما يذهب على زيور، فوجب أن نلاحظ إذن الفروق فى شكل التناول . بينما كان الرواد من أمثال الطهطاوى والأفغانى وعبده يكتبون فى ظروف مختلفة ، ماذا كان يفعل ، فى بلادنا، أمثال الطهطاوى والأفغانى وعبده؟ كان مجتمعهم وراء هم وضدهم، ويستلزم منهم بذل النظر والمعالجة فى سبيل أن يتطور، ويتحرر من المستعمر والجوارح، ومن الاستبداد والانتقار . وفى ذلك الوضع لم يكن المجتمع يوفر لهم حرية القول، ولا المشاعر بالأمن الفردى أو الجماعى، ولا الثقة بالسلطة والمستقبل والسياسة^(٧٥)

وبهذا نفهم الفروق فى الظروف التى عمل بها كل من التنويريين الغربيين، والتنويريين العرب، فقد كان الاستقلال فعليا هناك فى السياسة والاقتصاد، وكانت الحرية والديمقراطية مغروستين فى جنور المجتمع، فبينما كان محمد عبده مثلاً مضطراً للمطالبة بحرية الصحافة وحرية البلد، كان المفكر الغربى يتعامل فى وسط مجتمع وفر له هذه الحريات، وعمق تلك القيم ليتفرغ لمشكلات أعم. ومع هذا فقد كان هذا المجهود كله بطبيعة الحال، من أجل الإنسان.

أفلا يحق لنا إذن أن نقول عنه إنه عصر الإنسان أيضاً؟ لقد كان وراء ذلك كله حماسة ورغبة فى تدارك المأزق الحضارى على أية حال، فإن هذا الفكر هو الذى يشكل تراثنا الحديث .
فى المائتى سنة الماضيتين، قدم المفكرون الإسلاميون عندنا تراثاً زاخراً يستحق الدراسة .
لقد اهتم العالم الغربى كما نعلم، بالتراث العربى القديم، بعد الحروب الصليبية، بما عرف بحركة الاستشراق. وبعد سنوات طويلة، وجدنا كتوراً من هذا التراث حقت ونشرت، ووجدنا

حركة الاستشراق الكبيرة أمامنا لثلت وتشتت ونستفيد وننقد «كما سنرى في موقف العقاد من الاستشراق والمستشرقين».

كما كان للمستشرقين فضل السبق في هذه الدراسة، مع ما وراءها من أهداف غيرت كثيراً من حقائق تراثنا. والعالم الغربي الآن يهتم بالتراث الإسلامي المعاصر ودراسته ويمنح فيه الدرجات العلمية لأبنائه أو لغيرهم. ومن اليسير أن نرى الباحثين من كل صوب قد وفدوا إلى مصر ليدرسوا هذا التراث من شتى جوانبه الاجتماعية والدينية والفلسفية، ويتخصصون في هذه الدراسات، ليستكملوا لوحة ثقافية، وتاريخية متكاملة لهذا التراث، يستفيد منها الساسة عندهم، وشتى الاتجاهات الأخرى في تعاملاتهم معنا.

ولست أدري هل ننتظر حتى يفرغوا من هذا العمل؟ وقد أظهروا ما أرادوا وطمسوا ما أرادوا، وقد أنصف بعضهم ومال آخرون إلى الهوى أو الغرض، أو إلى كليهما وآخرين ظلموا وحكموا فأجحفوا في حكمهم وأشاعوا عن فكرنا الحديث ما أرادوا أن يشاع، وصوروا مفكرينا ومجهوداتهم الفكرية كما عن لهم أن يصوروا، حتى تصبح الأكايب لها ركن ركين من تصديقنا، وتبعية بعضنا لهم في هذه الأحكام.

أقول: هل ننتظر حتى يفرغوا من هذا كله أو يقتربوا من ذلك؟ ثم نولى وجوهنا شطر دراساتهم هذه، فمننا من يسخط عليها. ومننا من يرضى عنها كل الرضى، ويتبعها أو يعلن تبعيته لها كما فعل البعض في موقف المستشرقين من التراث الإسلامي.

إن لتراثنا أهميته البالغة، وواجبنا الالتفات إليه حتى لا نكرر مجهودات بذلت في تحليل مشكلات من المفترض أن نكون قد تخطيناها. ومع ذلك ما زلنا ندور في فلك أزمتهما. ويجب أن ندرسه أيضاً لتقف على المتضمنات الزاخرة فيه. وأغلب ظنى أن الفكر الأوربي نفسه، لم يكن ليكون بهذه القامة وبهذا الوضوح في اتجاهاته، لو اقتصر على أعمال الفلاسفة والمفكرين الكبار دون دراساتهم وفحص أفكارهم وتحليلها. فاستخراج المبادئ إذن المتضمنة في هذا الفكر ضرورة لاستكمال المسيرة والدفع بها.

وقد انتبه كثير من الباحثين عندنا - وهذه ظاهرة تسعد بها لأهمية دراسة هذا التراث - فربوا على من نقد هذه الاتجاهات، لافتقادها في زعمهم للإطار المذهبي المتكامل. ورأى أن هذا التصور لن يعنى دارسى الفلسفة الإسلامية من هذه الدراسة والتقييم لهذا الفكر.

يقول الدكتور حامد طاهر: «لقد درسنا الفلسفة الإسلامية القديمة في خطواتها الأولى لدى مفكرين مبتدئين، كانوا يتقلون عن التراث الإغريقي ما يحلو لهم دون تمحيص، وتابعناهم لدى متكلمين، بعضهم متعصب، وبعضهم مهائر، وسائرناها في تجارب صوفية، بعضهم منكفي على ذاته، وبعضهم شاطح في تخيالاته - ومع ذلك كله ، فإننا لم نقل من أهمية دراسة الفلسفة الإسلامية القديمة، بل على العكس، ظللنا أوفياء لها حتى وضعنا أيدينا على المؤلفات الأساسية لكيار مفكرها. فلماذا نلدم اليوم - ونحن بصدد التاريخ للفلسفة الإسلامية في العصر الحديث - على عمل قد يكون أكثر جدية، ومهمة قد تكون أكثر جدوى، ويكفي أنه يظل، في كل الأحوال، وثيق الصلة بحياتنا المعاصرة»^(٧٦)

فهكذا نجد هذا الاهتمام في جانب مجموعة أخرى من الباحثين المقتنعين والمؤمنين بهذا التراث وأهميته في ارتباطه بحياتنا وحركاتنا الفكرية. هذا التراث زاخر حقاً ولعل لا أبالغ إذا قلت إن كثيراً منا لا يعلمون جوانب كثيرة منه . وهناك من الشخصيات التي قدمت في هذه الفترة أعمالاً هامة، ومشاركة حقيقية، في حركة النهضة، ما لا تعرف أسماؤهم معرفة الشهرة . ولعل هذه المشاركة لا تقل عن التراث المعروف، وتحتاج إلى من يبحث فيها، ويحاليها، ليستخرج مضامين هذا الفكر. وصحيح أن هناك دراسات قدمت، ولكنها مازالت غير كافية، لتغطية هذا الكم من المشاركة والفاعلية الفكرية .

فلا بد لنا إذن، من دراسة تراثنا المعاصر هذا، دراسة جادة متعمقة، تتناسب والجهد الذي بذله هؤلاء الرواد في معركة النهضة. ولابد لنا، ونحن في عصر تتسابق فيه الأمم إلى تحقيق الإنجازات، وقد حققت كثير من الأمم التي بدأت نهضتها بعدنا بسنوات طويلة، ما وضعها في صف الدول المتقدمة، أو على الأقل ، في ركاب الحضارة الحديثة، ونحن أولى بهذا، لأنها ضرورة حياة، وضرورة مستقبل، لبقاء فيه لضعيف، ولا تعتمد على الغير في معاشه، وصناعاته، «الحياة تدعو البشرية إلى الحركة، لا إلى السكون، وإلى التقدم، لا إلى الجمود والتوقف. وبدون هذه الفاعلية، لا تستمر حياة الشعوب والأمم»^(٧٧)

وفي هذه الدراسة، أحاول دراسة نموذج مفكر، وفيلسوف شامخ القامة، قدم العديد من الدراسات الجادة، والآراء الهامة، في شتى ميادين الفكر، تعد أساساً هاماً وثرية في نهضتنا المنشودة. وقدمت عنه العديد من الدراسات ، وما زال فكره مع ذلك، حقلاً يكرأ لدراسات أخرى، في جوانبه المتعددة .

هوامش الفصل الاول

- 1- Nicholas Capaldi. "Enlightenment" in Academic American Encyclopedia. Vol. 7.P. 206 Arete. Publishing Company. Princeton. New. Jersey. 1980.
- ٢ - المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - ص ٥١ - القاهرة - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٨٢م
- ٣ - انظر فؤاد زكريا : الإنسان والحضارة - ص ٢٨ - ٦٠ مكتبة مصر - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٤ - انظر ألبان . ج وينجيري. التاريخ وكيف يفسرته، من كنفوشيبوس إلى تويتشي. ترجمة عبد العزيز توليق جاويد- ص ٥٢ - ٥٤ القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٢
- ٥ - ألبان . ج وينجيري . المرجع السابق ص ٥٧ .
- ٦ - ج . ب بيودي . فكرة التقدم ص ٤٠ ترجمه أحمد حمدى محمود ، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٢ .
- ٧ - ج . ب . بيودي - المرجع السابق ص ٤١ .
- 8 - Charles Frankel. "The idea of progress . in the Encyclopedia of philosophy- VO. 2.P. 483. Macmillan publishing Co. New york . 1972 .
- 9- Dodds. E.R "Progress in Classical Antiquity " in : Dictionary of the History of Ideas. V. 3P.623 - 624 CHARLES SCRIBNER'S Sons. Nons. New yourk. 1973.
- ١٠ - ج . ب . بيودي - فكرة التقدم . ص ٧٦ .
- 11- Charles frankel. Op.cit. P. 483.
- ١٢ - ظهرت دائرة المعارف الفرنسية (إنسيكلوبيديا) فى (٢٨) مجلدا ، واشترك مع ديرو عدد كبير من العلماء والمؤلفين والفلاسفة الفرنسيين، وتعتبر أشهر الموسوعات العالمية على الإطلاق.
انظر الموسوعة العربية الميسرة والمجلد الثانى - إشراف محمد شفيق غريال - دار إحياء التراث العربى ١٩٨٠ (صورة طبق الأصل من طبعة سنة ١٩٦٥)
- ١٣ - جون هرمان راندل - تكوين العقل الحديث - ج ١ - ص ٥٧٠ الطبعة الثانية - دار الثقافة - بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر - بيروت - نيويورك ١٩٦٥ .
- 14 - Sidney pollend. The idea of Progress. P. 10 - 11.Penguin Books. 1971
- 15 - Sidney pollend. op. Cit. P. 10.
- * - يقول فيكتور هيجو : إن ذكر اسم فواتير يحدد مواصفات القرن الثامن عشر كله، وكأنتنا عندما نذكره ، قد نذكرنا السيماء التاريخية والأدبية لعصره كله، الذى كان عصر انتقال للمجتمع، كما للشعراء.
نقلًا عن - معجم الفلاسفة - إعداد جورج طرابيشي ص ٤٢٨ الطبعة الأولى - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٧ .

- ١٦ - جوستاف لانسون - فواتير - ترجمة محمد غنيمي هلال من ١٣١ مراجعة حسن شحاته سعلقان -
 بإشراف وزارة التعليم العالي - مطبعة أطلس ١٩٦٢.
- ١٧ - انظر أندريه موروا - فواتير - تعريب عبد الحميد الدواخلي - الطبعة الأولى، مطبعة الفكرة - بدون تاريخ
 من ١٠٧ - ١٠٨.
- ١٨ - أندريه كريسون - فواتير - ترجمة صباح محيي الدين من ٨٢ - منشورات عويدات الطبعة الثانية بيروت
 - باريس ١٩٨٤.
- ١٩ - ج . ب بيوى - فكرة التقدم - من ١٢٥ - ١٣٦.
- ٢٠ - عاطف وصفي - كورنرسيه - من ٢٨ - دار المعارف القاهرة - بدون تاريخ
- ٢١ - عاطف وصفي - المرجع السابق من ٤٤.
- ٢٢ - عاطف وصفي - المرجع السابق من ١٣٠
- ٢٣ - انظر أندريه كريسون - تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث من ٢٥٩ - ٢٦٠
 ترجمة نهاد رضا - الطبعة الثانية ١٩٨٢ منشورات البحر المتوسط - بيروت، باريس ، منشورات عويدات
 بيروت - باريس.
- ٢٤ - أندريه كريسون - المرجع السابق من ٢٧٤.
- ٢٥ - انظر جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة من ٥٠٤.
- ٢٦ - بيوى - فكرة التقدم من ٦٦ - ٦٧.
- ٢٧ - بيوى - سابق من ٦٨ - ٧١.
- ٢٨ - بيوى سابق من ٧٦.
- ٢٩ - انظر أحمد محمود صبحي - في فلسفة التاريخ من ١٧١ - ١٧٩ - مؤسسة الثقافة الجامعية -
 بدون تاريخ.
- ٣٠ - على أدهم - بين الفلسفة والأدب من ٨٥ دار المعارف - مصر - بدون تاريخ.
- ٣١ - جان روستان - الإنسان - ترجمة محمد عبد الرحمن مرجيا من ١٢٧ - الطبعة الأولى - المكتبة الفلسفية
 - منشورات عويدات - بيروت ١٩٦٥.
- ٣٢ - جان روستان - الإنسان - ترجمة محمد عبد الرحمن مرجيا من ١٢٨
- ٣٣ - جان روستان - المرجع السابق من ١٢٨
- ٣٤ - جان روستان - المرجع السابق من ١٢٩.
- ٣٥ - جان روستان - المرجع السابق من ١٣٠
- ٣٦ - انظر جان روستان - المرجع السابق من ١٣١
- ٣٧ - جان روستان - المرجع السابق من ١٣٢
- ٣٨ - انظر جان روستان - المرجع السابق من ١٣٣
- ٣٩ - انظر برتراند راسل - النظرة العلمية، ترجمة عثمان نوية - مراجعة إبراهيم حلمي عبد الرحمن مقدمة من
 «مكتبة الأنجلو المصرية - بدون تاريخ.

- ٤٠ - انظر بوتراندراسل - أثر العلم في المجتمع ترجمة محمد الحديدي مراجعة أحمد خاكي - الهيئة المصرية العامة للكتاب من ٩٣ - ٩٥ بدون تاريخ.
- ٤١ - بوتراندراسل - أثر العلم في المجتمع ترجمة محمد الحديدي ص ٩٤
- ٤٢ - انظر نازلي إسماعيل حسين - فلسفه التاريخ من ٣٣ : ٣٤ مكتبة سعيد رافت ١٩٨٤
- ٤٣ - نازلي إسماعيل حسين - المرجع السابق من ٣٤ : ٣٥
- ٤٤ - محمد شفيق غريال تقديم ترجمة كتاب كارل بيكر - المدينة الفاضلة - من الطبعة الثانية الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - ١٩٥٨
- ٤٥ - نازلي إسماعيل حسين - النقد في عصر التنوير - كتبت ص ٣٧، الطبعة الثانية دار النهضة العربية - بدون تاريخ.
- ٤٦ - توينبي - الحضارة في الميزان - ترجمة أمين محمود الشريف من ١٨ دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه - يتكليف من الإدارة العامة للثقافة - وزارة التربية والتعليم.
- ٤٧ - سنمعرض لذلك في الفصل الخاص بالفلسفة السياسية.
- ٤٨ - الدكتور عبد الرحمن بدوي - في لقاء أجراه معه الدكتور- الجنيدي خليفة مجلة الثقافة - تصدرها وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر السنة الخامسة العدد ٢٦ - أبريل - مايو ١٩٧٥ من ١١٥.
- وقد اثرت عرض رأيه بالفائز وجملة لأهميته ولأمانة العرض أيضاً مع ما فيه من بعض الإطالة كنص لأنه جاء في إطار حوارمه.
- ٤٩ - انظر نازلي إسماعيل حسين - النقد في عصر التنوير - كتبت من ٢٨.
- ٥٠ - نازلي إسماعيل حسين - المرجع السابق ٣٩.
- ٥١ - انظر نازلي إسماعيل - المرجع السابق من ٤٥
- ٥٢ - الجبرتي : المختار من تاريخ الجبرتي، دار الشعب ١٩٥٨ من ٢٨٥ - اختيار محمد قنديل البقلي
- ٥٣ - ج كريستوفر هيرولد - بونابرت في مصر - ترجمه فؤاد أندراوس من ٩٦ - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة بدون تاريخ.
- ٥٤ - انظر عبد الرحمن الرافعي - تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر ج ١ من ٩٣ الطبعة الرابعة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م.
- ٥٥ - الرافعي - المرجع السابق ١٥١
- ٥٦ - الرافعي - المرجع السابق ١٥٢
- ٥٧ - راجع فاروق أبو زيد - عصر التنوير العربي من ٢١ الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٨.
- ٥٨ - انظر محمد طلعت عيسى - أتباع سان سيبون - فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر . دار القومية للطباعة والنشر - بدون تاريخ وعبد الفتاح الديدي - يتابع الفكر المصري ٥٣ - الأنجلو المصرية ١٩٨٢.
- ٥٩ - مجموعة من العلماء - بإشراف رنية تاتون- تاريخ العلوم العام - المجلد الرابع - العلم المعاصر/ القرن العشرون ، ترجمة على مقلد من ٩٩٦ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٩٩١ م.

- ٦٠ - انظر عبد العليم القباني - نشأة الصحافة العربية بالإسكندرية ١٨٧٣ - ١٨٨٢ م . ص ٩٠ الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣ .
- ٦١ - راجع سامى عزيز - الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزي من ٣٤٨ - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨ م .
- ٦٢ - راجع عبد الله النديم - سلافة النديم ص ٥١ ج ٢ رواية الوطن - بدون تاريخ - القاهرة - المطبعة الجامعية ١٨٩٧ - ١٩٠٦ .
- ٦٣ - انظر حسن المطاوى - الحرية والعدالة فى فكر عبد الله النديم . العربي للنشر والتوزيع ١٩٨١ .
- ٦٤ - انظر أحمد أمين - زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ص ٦٣ .- الطبعة الثالثة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٧١ .
- ٦٥ - ألبرت حوراني - الفكر العربي فى عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ الطبعة الثالثة - دار النهار للنشر - لبنان بدون تاريخ ص ٩ .
- ٦٦ - راجع عبد الرحمن الرافعى - جمال الأفغانى ص ٤١ - أعلام العرب (٦١) الدار المصرية للتأليف والترجمة - بدون تاريخ .
- ٦٧ - انظر الرافعى - المرجع السابق ص ٤٣
- ٦٨ - الرافعى - مصر المجاهدة فى العصر الحديث . ج ٣ ص ١٩٨ من أول حكم إسماعيل إلى بداية الثورة العربية - ط ٣ - دار الهلال - بدون تاريخ .
- ٦٩ - انظر الرافعى - المرجع السابق ص ٢٠٠
- ٧٠ - انظر الرافعى - المرجع السابق ص ٤٨ - ٥٠ .
- ٧١ - محمد محمد حسين - الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر - ج الأول ص ٣٤٣ - ٣٤٦ . مكتبة الآداب - بدون تاريخ .
- * احمد محرم - ١٨٧١ - ١٩٤٥ - من شعراء الوطنية المصرية
- ٧٢ - انظر حسن المطاوى - الأسس الفلسفية فى فكر قاسم أمين الاجتماعى - مجلة اليقظة العربية . العددان ١١ - ١٢ / نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٠ الحلقة الأولى ص ٧٨ - ٩٠ / الحلقة الثانية ص ٧٩ - ٩٣ .
- ٧٣ - مترى قندلفت : المقتطف ، ج ١١ ت ٢ - ١٨٧٩ ، ص ٣٠٤ نقلًا عن - على المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة ص ٢٠١ الطبعة الثانية - بيروت ١٩٧٨ .
- ٧٤ - ز. إليفين - تطور الفكر الاجتماعى العربى ١٩١٧ - ١٩٤٥ ترجمة أنور محمد إبراهيم ص ٣٦ - الطبعة الأولى دار العالم الجديد - القاهرة ١٩٨٨ .
- ٧٥ - على زيعور - الخطاب التربوى والفلسفى عند محمد عبده ص ١٤٤ الطبعة الأولى - دار الطليعة للطباعة - بيروت - لبنان ١٩٨٨ .
- ٧٦ - حامد طاهر / الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث ص ١٠ الطبعة الثانية - دار الثقافة العربية - بدون تاريخ .
- ٧٧ - فاذلى إسماعيل حسين - الإنسان والحضارة ص ٤١٠ الشركة القومية الثقافية ١٩٨١ .

الفصل الثاني

فلسفة التاريخ عند العقاد

التقدم كـفلسفة للتاريخ

يقول العقاد «ودعوانا التي نؤكدها ولا نتردد في توكيدها أن نظرة التفاؤل والرجاء إلى الغد قائمة على أسبابها التي توازن أسباب التشاؤم والقنوط، وإن القول بعيب التاريخ أصعب دليلاً من القول بمعنى التاريخ، وأننا نختار معناه على بصيرة وبينة، دون معانيه التي يؤثرها المتشائمون القانطون. وبحسبنا منه أن يكون معنى واضح المدلول، أسبابه التي تعززه أوضح من الأسباب التي تنفيه»^(١).

فلسفة التقدم كما عرضناها في الفصل السابق وكما شاعت في القرن الثامن عشر، هي فلسفة التاريخ، أو أحد الاتجاهات، الهامة والرئيسية في فلسفة التاريخ. ونجد عند العقاد هذه الفكرة تأخذ مكانة كبيرة في نظريته للتاريخ الإنساني، ومن المتضمنات في هذه الفلسفة الإيمان بالمستقبل الإنساني لأن التاريخ يسير نحو اتجاه مرغوب فيه، حيث يعنى التاريخ إلى وجهته التي هي الارتقاء في ميادين إنسانية مختلفة. ومن متضمناتها أيضاً بالتالي إمكانية استشراف المستقبل والنظر فيما يحمله من غد أفضل بالنسبة للإنسان. والنص السابق هنا للعقاد، يشير بوضوح إلى وجهته في النظر للتاريخ، أو دعواه كما يسميها ولا يتردد في توكيدها في النظرة إلى الغد، أعنى غد الإنسان.

وقد كثرت أسباب التشاؤم بعد الثورة الفرنسية، وما صاحبها من أحداث ومن إراقة دماء، كما كثرت أسباب التشاؤم بعد الحرب العالمية الأولى في مطلع القرن العشرين، وبعد الحرب العالمية الثانية، ففي خلال ربع قرن، اندلعت حريان عالميتان، وكثر التشاؤم أيضاً، مع وجود أسباب التفاؤل، أو ربما بسببها في نفس الوقت، فانتشار الصناعة والتقدم العلمي، والوصول إلى النظرية النسبية وصناعة القنبلة الذرية، حيث انتصر الإنسان على الطبيعة، وبدا كأنه قد أفلح في تلجيمها، أو في السيطرة عليها نوعاً ما. كما اقترن التقدم في الطب والعلوم بخلاص الإنسان من كثير من الآلام والأوبئة، والسيطرة على كثير من الأمراض، فإذا كان الأمر كذلك في جانب إيجابى، فقد صاحب هذا كله أيضاً نذير بالدمار، وقدرة على الفتك والتدمير. وإن فقد بات السؤال عما في وسع العلم أن يقدمه في نفس الوقت، أو كيف سيستخدم الإنسان علمه الحديث. وقد طرح هذا كله التساؤل على العلماء والباحثين، وهنا ظهر النذير بهذا الشكل المخيف. وقد

جات الإجابات باستخدام الدراسات والمناهج المختلفة، ليصلوا إلى تقديرات وإحصاءات تشير إلى مصير الإنسان في غده القريب المرتقب، ولكن هذه الآراء والتقديرات لم تكن «من نبوءات الطوبى، ولا من نبوءات الأحلام، ولا من نبوءات العصور الذهبية، ولكنها أشبه بأرصاد الفلك، أو لم يكن بها شيء من الغيب المجهول قد يخطئ فيه الحساب»^(٧).

وقد تناول العقاد هذا الموضوع بشكل مباشر ومكثف في كتابه (القرن العشرون ما كان وما سيكون) ونرى في قسمه الثاني رأيه في التاريخ والتقدم بوصفه يشكل الإطار العام لفلسفته في التاريخ. وهو في إيمانه بالتقدم الإنساني أكثر تفاؤلاً من كثيرين، لأنه يعتمد على رؤية للتاريخ الإنساني تأتي في القرن العشرين، أعنى بعد كل نذر الشر والدمار، وبعد أكبر الصروب التي شهدتها الإنسانية، وبعد أعتى الصراعات الاستعمارية، وأوان الاستعمار الجديد، ومع هذا كله، ومع ما في الواقع من أسلحة دمار وفتك تنذر بقاء الإنسان، أو تكفى لذلك إذا اختل ميزان الحكمة، أقول مع هذا تأتي هذه النظرة لتستقرئ التاريخ، وتبحث عن العبرة فيه، وعن خطواته في مسيرته وعوامل الحركة في هذا المسير، وتتنظر من خلال هذا إلى العاضر، ثم إلى المستقبل كيف يكون؟ عندئذ نرى التفاؤل سمة أساسية حتى ليشمل ميادين عديدة في نشاط الإنسان وليس ميدان العلوم الطبيعية فقط، وهذا التفاؤل إنما هو تفاؤل فلسفي، يقدم براهينه وشواهد عليه، من الواقع المعاش، ومن حركة التاريخ، كما يفسرها لنا لا من دنيا اليوتوبيات ولا أحلام الإنسان البعيدة عن الواقع المحسوس، أو التي تلتقد الأسس الواقعية. ونرى في هذا التفاؤل دوراً للإنسان في كل بقعة في الأرض في الأمم المختلفة أو التامية تالبا، وفي الدول المتقدمة والمسيطر أيضاً، فالذي سيأخذ بيد الإنسان إذن بعد ما وصل إليه هي إرادته، والواقع الذي يعيشه والذي يعطى للتعامل بين الدول أبعاده وأشكاله الممكنة، (وسوف نعرض هذا تفصيلاً) ولكن الشواهد الأولى التي يقدمها العقاد في النظر من الدراسات الجديدة، عند العلماء في العلوم الطبيعية والاجتماعية، وأصحاب المباحث المستقبلية، فما يعينني هو ما انتهى إليه فيلسوفنا من رأى في فلسفة التاريخ ومستقبل الإنسان المنتظر. وإذا كان البحث عن المشكلات الناجمة عن الصناعة والميكنة، والعوائق المختلفة على الطريق إلخ، إلا أنه في النهاية لابد أن يسير العلم ويحل مشكلاته.

وهو يرى أن من واجبات العلم أن يقدم فروضه، وأن يستكشف، وأن يبحث عن صحة الفروض وأن يجمع ما يتوصل إليه في فكرة تهدي إلى معين أكبر، ثم إن من واجبات العلم أيضاً

فتح باب الاحتمال، فلا يجب، أن يفتح باب يؤدي إلى مجهول ، ثم عليه أن يربط بين الماضي والمستقبل عند الإنسان^(٣)

ولا أعرض هنا للأبحاث التي قدمها العقاد وشرحها، لأنها بنت وقتها، ولكن الخلاصة نفسها، لا تختلف في الكثير - خاصة في الجوهر - عن خلاصة الدراسات المعاصرة، فليست الندرة حقيقة ، ومن الممكن معالجة هذه المشكلات القائمة في الطريق، لو صحت النيات ، وحسن القصد والعمل.

وإذا نظرنا في مجال الفضاء وغزو الإنسان له ، فإننا نجد أيضاً إمكانية النظرة المتفائلة، فبالإضافة إلى ما تؤدي إليه هذه الأبحاث من انعكاسات على حياة الإنسان تكنولوجيا، حيث إن كثيراً من هذه الأبحاث التي تجرى لهذا الغرض، تؤدي بنا إلى الاستفادة منها في الأرض وفي حياتنا اليومية، وتيسر للإنسان سبل المعيشة، كما أن هذه الأبحاث فضلاً عما ينشأ عنها من توسيع أفق الحياة، وتوسيع المدى المعرفي للإنسان بالكون المحيط به، قد تؤدي إلى اعتبار الفضاء رصيماً للإنسان مستقبلاً، فقد يكون رصيماً للطاقة أو الغذاء، كما أن فكرة الهجرة نفسها لم تصبح بعيدة عن الأذهان ، بل لعلها قاب قوسين أو أدنى ، أضف لذلك قوة ثورة الاتصالات التي أدت إليها هذه الأبحاث الفضائية، والأعمار الصناعية، والتي من شأنها أن تقرب بين العالم لتجعله القرية الصغيرة بحق، ومع كل المخاوف الإقليمية التي يعلنها البعض عندنا، أوفى أمم ماثلة، من وجوب الحذر والخوف علي القيم الخاصة والشخصية والقومية، لكنها كلها محاذير ليست جديدة، ولا مخيفة كما تصور لنا، وقد صاحب كل جديد مثل هذه المحاذير على اختلاف في نوعها ودرجتها، بل لعلنا لو نظرنا إلى بعضها الآن لضحكنا من سذاجة الفكرة. مع ذلك فلكل مشكلة حلها، وليس البديل الوحيد هو إلغاء كل تقدم من أجل مشكلاته التي تنشأ معه، وإن يتحرك الإنسان، لو أخذ بمثل هذا المنهج، نحو التقدم إلى الإمام، وهو يغير من واقعه، وإن يخفف من آلامه إلا بالقدرة على التجديد والإضافة، ومع الجديد تزول آلام وتنشأ آلام أو مشاكل ، ولكن وقد انتقل الإنسان درجة أعلى إلى الأمام نحو الأمل المرغوب فيه والمنشود له، وبين هذا التزاوج بين التقدم ومشكلاته الجديدة، وتخلص الإنسان من آلامه القديمة ومشكلاته ومحاولاته المستمرة للتخلص من المشكلات الجديدة. إن غزو الفضاء نفسه قد طرح مشكلاته الجديدة في ميدانه، حتى أننا نجد ما يسمى مثلاً بطب الفضاء ومشكلاته. بل وقد خلق هذا العالم الجديد أيضاً، أعنى عالم عصر الفضاء، خرافاته وأوهامه الجديدة، حتى أصبحت الأشباح أحياناً في

الدول المتقدمة لاتتأى من تحت الأرض وإنما تأتى من الفضاء، وربما أصبحت أيضاً بدلاً من الأشباح كائنات أعدل ، وربما أكثر خيراً أو أكثر شراً^(٤) .

وقد رأينا من ناحية أخرى، العالم الأرضى يصغر ويتضائل ويكبر الكون من حول الإنسان فى نفس الوقت الذى تكبر وتزداد فيه قدرة الإنسان، ووجدنا المسافات تضيق فى الأرض وتقترب، حتى أصبح الكلام عن السلام العالمى ومشروع السلام العالمى يشترك فيها كثير من الفلاسفة والكتاب ورجال السياسة . وأصبح حلم السلام مع نذير الفناء أكثر إلحاحاً، كما أصبح تصور الحكومة العالمية الأرضية أقرب إلى العقول والمعقول من أى وقت مضى، فراح الفلاسفة يقدمون رؤيتهم من خلال الواقع المعاش، وبالنظر فى الغد المأمول لبنى الإنسان.

يقول العقاد فيتفق الراسخون فى علوم الاجتماع - من أصدقاء السلم والإنسانية - على رأى واحد فى أنظمة الحكم التى تصلح للعالم بعد القرن العشرين، قوامه أن يتمتع طغيان الدول القوية على السياسة العالمية، وأن يكون تدبير مصالحه موكولاً إلى هيئة دوائية، لا يضيع فيها صوت أمة من الأمم ولا تنسى فيها مصالح المتخلفين والمستضعفين^(٥) .

والفيلسوف لا يستغنى فى نظريته الفلسفية عن مباحث العلوم المختلفة حوله، فالتجريد لا يأتى من فراغ، ولم تنعزل الفلسفة عن المجتمع فى عصر من عصورها، بل كانت تعبيراً عن هذا العصر وعاملاً على تغييره أيضاً. وكان ماركس يقول إن وظيفة الفلسفة تغيير العالم لا فهمه، ولكن الواقع أن الفلسفة طوال تاريخها، كانت من عوامل الفهم والتغيير للعالم أيضاً.

فالنظر إلى حكم العالم ووحدته إذن، كيف يكون هو العيش أو التعايش بين الأمم، ما وسائله وما هى أشكاله؟، ثم النظر إلى المستقبل البعيد، وبالإضافة إلى العمل للمستقبل القريب، كل ذلك يطرحه مفكرنا، والذى ننتهى إليه من هذا فى رأى العقاد، هو أهمية الوقوف على هذه المباحث والوصول إلى قناعة فحواما عنده ، تغليب الأمل على التشاؤم فى مستقبل الإنسان، والإيمان بتطور الإنسان نفسه وتقدمه، لا بمعنى أنه سيحقق صورة «السوبر مان» كما تصورها دعاة القرن التاسع عشر «إنما بمعنى أنه سيتم نفسه باستقلال ملكاته جميعاً، فلا يخلق بجناح واحد، لأن المستقبل سيرف حق البدن ، وحق العاطفة والضمير معاً .

والمهم أن العقاد من هذه الزاوية يخلص من دراسته إلى نتائج، هى من قبيل الاستنتاج الفكرى القائم على الدراسة العلمية، والإحصائية، والاجتهاد العقلى المستند على استقراء الوقائع،

وهذه البحوث التي يعول عليها لها طابع تفرد به القرن العشرون، فالدراسات في مستقبل الإنسان قديماً أو قلاً - الكتابات - كانت تدور في نطاق :

١ - آراء الحكماء في اليوتوبيا، وهي كلها تقوم على آمال وتصورات كما رأينا عند أفلاطون في الجمهورية، والفارابي في المدينة الفاضلة وغيرهم. وهؤلاء المفكرون أصحاب المدن الفاضلة قد فطنوا لعيوب حاضريهم، ثم استدركوها في مدن المستقبل واتصلوا بأقصى الخير بعمل من الإنسان أو بالناية الإلهية، ولكن حتى يحدث ذلك، ما الطريق إليها؟ . لاشئ إلا الانتظار، لأنها أفضل من الواقع المعاش.

٢ - وقد نرى ما يقرب من أحلام اليقظة التي يصورها المفكر على أنها ما يريدده ويتمناه، وكأن ذلك تجميل للواقع في صورة قصصية .

٣ - وقد نرى أيضاً الفراسة التي يتحلى بها البعض في كشف ما قد يكون عليه الغد.

ولكن ننظر في القرن العشرين فنرى غير ذلك . لأنها «حساب» : فهي تصيب كما يصيب الحساب، وتخطئ كما يخطئ، ولا يمتنع أن يكون خطأها من وراء الحساب أشد من خطأ الظن والفراسة^(١) . ومن سمات هذه التقديرات التحفظ والتردد والحذر، ولكنه حذر يأتي من الدقة والأمانة العلمية التي تقتضيه، أو هو سمة من سمات البحوث العلمية، ولكن هذا التردد إنما يحسب لها لعلها، فهي في النهاية مأمونة عند الحساب وعند المطالبة بالدليل. ومن هذا كله يأتي التفاؤل في المستقبل، إلا أنه تفاؤل قائم على حساب ونظر، لا على أحلام وطوبيات ولا عاطفة تحن إلى الماضي .

وأعود فأقول إن العلم وقد حمل الوعد الكبير، فقد حمل معه أيضاً، احتمالات الوعيد. وعود العلم كثيرة نعم، ووعيده المنذر عند الناس بالشر كذلك أيضاً؛ ومن وعود العلم أن يأتي للأمم جميعاً بشروط المعيشة الصحيحة، ومن وعوده أن يحميها من الأمراض ويهيئ لها وسائل الوقاية والعلاج حتى تكثر المواليد ويكثر عدد الناس، ومع هذا يأتي الوعيد بعدم كفاية الموارد الطبيعية مما يندب بالصراع والحرب بأسلحة الدمار الفتاكة. ومع ذلك فالعلم يبشر بإمكانية حل هذه المشاكل عن طريق الاكتشافات الجديدة، وتقدم الصناعة وما يتيح ذلك كله من إمكانية زيادة الموارد. ويسأل السائلون : هل يمكن أن تتم الوقاية قبل وقوع الخطر فعلاً؟ وما ضمان تأجيل الخطر؟ ولكن الأمل يأتي من الخطر نفسه، أو من جسامته الماثلة للعيان، إذ يعني الشر المنتظر فناء البشرية، ومن هذه الضمانة تأتي أسباب الأمل في البحث عن تداركه.^(٢)

وأهم الآمال التي يقدمها القرن العشرون هي صلاح الإنسان ، وصلاح الجماعة الإنسانية، والذي سيأتي ولو على مهل ، وذلك بفضل مايتيحده العلم والصناعة، فتقارب الجماعات والطبقات في المجتمع ، ثم التقارب بين الأمم أيضاً عن طريق التعاون، واختفاء الاحتكار ، وماتحدثه زيادة الموارد من التكفل بأرزاق الناس، فإذا تم ذلك كله، أمكن النظر عندئذ في مواصلة التقدم نحو استمتاع الفرد والجماعة معاً بالمطالب الكمالية في الذوق ورياضة الأبدان والأذهان «فيقتدم الانسان في خلقه وأدبه ، ولايقف به تقدم الصناعة عند تقدم الآلات والمصنوعات»⁽⁸⁾ وإذن فالتقدم المأمول عنده يرتبط بكل جوانب الإنسان، وليس فقط الجانب العلمي، أو قل إن التقدم عنده ليس مقتصرأ على غزو الطبيعة ، وجعلها في خدمة أغراض الإنسان المعيشية، ولكن أيضاً ينتظر التقدم في الجوانب الأخلاقية والذوقية والعلمية جميعاً.

ولكن قبل البحث عن أسباب التقدم ومدى قوة الدليل عليه ، ربما يجب البحث عن التاريخ في السؤال عن : هل للتاريخ معنى؟

هل للتاريخ الإنساني وجهة معلومة يسير إليها، بحيث يتيح لنااستقراء الماضي أن نستكشف المستقبل ونعرفه أو نتوقعه؟.

لهذا السؤال جوابان، أحدهما بالإيجاب والآخر بالنفي. أحدهما يقول نعم إن التاريخ له خطة معلومة يسير بمقتضاها تصل بين الماضي والحاضر والمستقبل. والجواب الثاني يأتي بالنفي، إذ يقول بالمصادفة أو المصادفات التي تتكرر على غير وتيرة معروفة ولا جهة، وهذه الإجابات تفريعات شتى ولكن مجملها ما أورده ، فإلى أي جانب يقف العقاد في فلسفته للتاريخ؟

من البديهي أن يبدأ بنقد الآراء أو كشف مضامينها وماوراءها من حجج وبراهين. ومن الطبيعي أن يبدأ بالرأي المخالف كعادته - أو الرأي المخالف والذي يرى فيه مجانته للصواب في الحكم على حركة التاريخ. وهذا الرأي هو القائل بالمصادفة - فهذا الرأي ينفي القصد عن التاريخ . ولكن هل للنفي من أدلة ؟ .

يقول العقاد إن في ساحة القضاء يطالب المدعى وحده بالإثبات ، لكن في ساحة البحث عن الحقيقة يتساوى الطرفان في المطالبة بالدليل، فليس المدعى وحده هنا هو المطالب بدليله لأنه ليس وحده الذي يبحث عن الحقيقه ويسأل عنها⁽⁹⁾ ، وتُلقِ الضوء على القضية أولاً : فلسفة التاريخ

تعنى تاريخ الإنسان، إذ أنه هو الوحيد الواعى بين الكائنات ، وبغير وعى لافلسفة.

ويرتبط الإنسان بوصفه تاريخياً بالزمان لأنه يعمل فيه ، ولاتاريخ بغير الزمان « ومن هنا ارتبطت كل نظرية فى التاريخ بنظرية فى الزمان»^(١٠) ويشير زمل «سؤالاً عن التاريخ العام بعيداً عن النظر فى جزئياته كل على حدة. هل إذا نظرنا فى التاريخ إجمالاً يمكن أن نصل إلى معنى للتاريخ لانجده فى الوقائع الجزئية ؟ ومع افتراض أن للتاريخ هذه المعانى ، فما هى الحقيقة التى تقف وراء طابعه الظاهرى أو وراء المعطيات التجريبية للمعرفة التاريخية ؟ هذه هى إحدى المشكلات التى تتعلق بفلسفة التاريخ والتى تؤدى فى النهاية عند القول بمعنى للتاريخ إلى وجود غاية باطنة ، وهذه لايمكن أن تحدث لئن أن نفترض وجود إله وعناية إلهية.^(١١)

اما المشكلة الثانية فهى ترتبط (بالقيم والمعانى التى تتلقاها المعطيات التاريخية من الاهتمامات غير النظرية) هذه القيم تشكل ميتافيزيقا التاريخ كما يقول زمل ، فليس فى وسعنا أن نستخلص من التاريخ - كوقائع فقط - النظرية ، بل هناك مايسبق أو يعلو على هذه الوقائع ، بمعنى أن نفسر التاريخ طبقاً لفكرة أو نموذج يتبناها المؤرخ ولاتصدر عن مجرد توالى الوقائع أو النظر فيها. فهناك إذن:

أولاً: الميل إلى المعرفة ثم رد الفعل العاطفى نحو المضمونات الكيفية للأحداث^(١٢)

وفكرة التقدم مثلاً لايمكن استخلاصها من مجرد توالى الأحداث بغير فكرة سابقة عن وجود غاية محددة سابقاً ، أو بناء على مثل أعلى يفترضه المؤرخ ، ولو افترضنا حدوث عوارض فى تسلسل الأحداث ، فإن هذا نتخطاه بافتراض وحدة وتوتر باطنيين ، وبالتالي «لايمكن أن يكون ثم تقدم إذا لم يكن هناك وحدة جوهرية هى الحامل للظواهر»^(١٣) لأن التاريخ يعبر بشكل ما عن فهم المؤرخ وإرادته فى اختبار الوقائع والأحداث التاريخية^(١٤)

وإذا أخذنا المادية التاريخية نجد هذا المثل قائماً . فهناك فكرة العامل الاقتصادى الذى تفسر على أساسه أحداث التاريخ ، ففرق بين الحادث كما تحقق فى الواقع ، وبين صورته التى كونتها اهتمامات المعرفة ، ومن هنا كان التفسير الماركسى يقدم اهتماماً ميتافيزيقياً.

ف وراء الأخذ بالعامل الاقتصادى كعامل مؤثر فى شتى العوامل الأخرى وتطورها كالعادات والقانون والدين والأدب ، لئن أن يوضع فى الاعتبار تأثر هذا العامل نفسه بتلك العوامل ، ومن

هنا يسأل زمل : إذا كان الأمر كذلك ، فكيف تحدث التحولات فى الحياة الاقتصادية ؟ وراء العامل الاقتصادى إذن اهتمامات ميتافيزيقية هى التى أدت إلى الأخذ به دون غيره لتفسير الأحداث التاريخية.

وهذه النزعة هى الاشتراكية. وبالتالي تصحيح الاشتراكية هى السبب النفسانى وراء الأخذ بهذا العامل فى تفسير مجرى التاريخ ، والسؤال عن معنى التاريخ من اختصاص الفلاسفة. ومع ذلك فالسؤال عما إذا كان لحوادث التاريخ منطوق ووجهة معلومة نحو غاية ، أو أنها بغير أسباب معروفة ، هو أيضاً سؤال يهم المؤرخ بدليل اتخاذه للتاريخ مبحثاً. ولكن كونه مؤرخاً فقط لا يكسبه مقدرة الحكم بين الأمرين^(١٥)

ولكن استخلاص قاعدة لسير التاريخ ، خارج نطاق التاريخ لا يمكن استنتاجها إلا من مقومات منطقية كاملة ، أى إلا إذا ملكنا حياة البشر ، وعرضت علينا بكل جوانبها الجوهرية والعرضية ، ولكننا لانعلم عن ماضى الإنسان إلا القليل ، فهل يمكن استخلاص شيء من هذه التحديدات الناقصة؟ وتبقى مشكلة أخرى وهى أننا حتى لو ملكنا هذه المعرفة الكاملة ، فالتاريخ من حيث هو علم لا يجيب ، وذلك لأن العلم إنما يجيب على «الكيف» ولا يستطيع الإجابة عن لماذا ، أى أن كل ما نستطيعه هو تحقيق الوقائع كما هى – أما الحكم بالحسن أو القبح فلا بد له من «اللجوء إلى مبادئ أساسية رثيت الموجودات ، فكانت سابقة للوجود الذى ينحصر فيه بحثنا»^(١٦) ومع هذا فلا بد للمؤرخ من تهذيب فلسفى ، وتبقى فى النهاية المسألة كما عبر عنها المؤرخ مارو بقوله «حقيقه التاريخ تابعة لفلسفة المؤرخ سواء أقر بفلسفته صراحة أو ضمناً ، فليس فى مقدور التاريخ تغذية الحياة الداخلية ولا أن يكون عنصراً قيادياً فيها ، بل إن هذا الدور خاص بالتفكير الذى لا يمكن صدوره إلا من الفيلسوف»^(١٧)

ودراسة التاريخ من هذا المنطلق تؤدى فائدة كبرى ، فمن شأنها أن تزيد معرفتنا بالإنسان ، وتعطى القدرة على كشف أعماق الشخصية ومعرفة جوهر الإنسانية الثابت خلال العصور ، ثم ننظر بعد ذلك من خلال التاريخ إلى ما أحدثته التربية والثقافة والتقاليد فى مجتمع ما على الشخصية ، أو على الإنسان ، ليصبح هو المواطن ، فإذا عرفنا ذلك ، أى إذا عرفنا هذه الصورة التى تعبر عن المواطن فى مجتمع ما ، نستطيع عندئذ أن نستنتج من هذه الصورة ،

وهذه الأعمال التي تصدر من شخص ما ، وتلقى القبول من شعب ما ، أقول : نستطيع أن نستنتج أن « هذه الأعمال من سمات الفكر الذي ساد مدينة من المنفيات»^(١٨)

ثم إن رؤيتنا لتسلسل الحوادث تجعلنا نرى اتجاهاً نحو وحدوية العالم ، ومع ذلك يبقى هذا الواقع لا يكفي باعتباره مقدمة نخلص منها للمستقبل ، ويدرك ريمون أرون هذا المأزق الراهن في الحضارة الغربية ، وعنده أن الغرب لم يعد وثاقاً برسالة الإنسانية ، وقد كان من شأن هذه الرؤية أن تتيح لنا وضع تاريخ شامل ننظر فيه إلى حلقات الصعود في كافة المجتمعات البشرية ، ولكن الواقع الراهن يدلنا على أن أوروبا حائرة أمام رسالتها ، وقد انعكست هذه الحيرة على موقفها تجاه فتوحاتها وعلومها الحديثة ، وكذلك أمام الطبقات والعنصرية المختلفة^(١٩)

أما مسألة الموضوعية في النظر لسير التاريخ ، فإن كون المؤرخ لا بد له من وجهة نظر وفلسفة وهو يتناول موضوعه ، فإن إدوارد كار xx يؤكد على أنه لا بد أن نجد عند كل مؤرخ مبدأ تفسيرياً أو ميتافزيقاً يقف وراء تناوله للحوادث والوقائع التاريخية . وفي هذا الحوار معه يوجه إليه السؤال الآتي (إذا صح القول بأن التاريخ يفرض صلة بين الماضي والحاضر ، فهل يمكن أن يوجد تاريخ موضوعي . تاريخ له قيمته في كل العصور؟) ويجيب إدوارد كار عن السؤال بقوله «إن الموضوعية والذاتية مفهومان مرتبطان ببعضهما البعض أحدهما يفرض الآخر. إن عمل أي مؤرخ يتضمن عناصر ذاتية ، لأن هذا العمل يخضع لمؤثرات الزمان والمكان ، إن الموضوعية المطلقة اللزمانية تعتبر تجريداً ، ولكن التاريخ يتطلب اختياراً ، ويتطلب كذلك ترتيب الأحداث التي وقعت في الماضي في ضوء مبدأ موضوعي مقبول من المؤرخ ، بعيداً عن أي مبدأ تفسيري ، فإن الماضي سيتحول إلى مجموعة أحداث منفصلة ، لاتدل على معنى معين ، وستعذر كتابة التاريخ»^(٢٠)

ويفرق إدوارد كار في عمل المؤرخ بين المادة الخام وبين التاريخ ذاته. فمن قبيل المادة التي تلزم المؤرخ والتي قد تكون واحدة بالنسبة لجميع المؤرخين ، نجد الحقائق الأساسية ، ويسميتها بالعمود الفقري للتاريخ ، من ذلك أن نقول مثلاً إن حادثة معينة قد حدثت في تاريخ معين ومكان معين . على سبيل المثال إن معركة هوستنجز Hostings قد وقعت في سنة ١٠٦٦ - وليس في سنة ١٠٦٥ أو في سنة ١٠٦٧ ، وكذلك أنها وقعت في هوستنجز وايس في أسنيورن أو برايتون. هذا ما يعنيه بالمادة الأولية والتي يشبهها بالمادة الخام التي يستخدمها المهندس . وقد تمتدح

المهندس لاستخدامه مادة جيدة . إذ أن هذا يعد عاملاً أساسياً لإجادة البناء ، ولكنه مع ذلك لا يعد وظيفته الأساسية ، ولكن يجب أن نلاحظ أيضاً « أن ضرورة إثبات هذه الحقائق الأساسية لا تقوم على نوعية هذه الحقائق أياً كانت ، بل على قرار مسبق يتخذه المؤرخ ، فالقول بأن الحقائق تعبر عن نفسها . Facts speak For themselves غير دقيق. إذ إن الحقائق تعبر عن ذاتها فقط عندما يريد المؤرخ منها ذلك «فهو الذى يقرر نوع الحقائق التى ستعطى حق الكلام وسياتق هذا الكلام»^(٢١) .

وهنا يأتى السؤال عن موضوع التاريخ أو لمن يؤرخ المؤرخ ، للأفراد أم للجماعات ، ماهى القوة المحركة ؟ هل الأفراد ، أعنى القادة والساسة والمفكرين والعلماء والفلاسفة ؟ أو بتعبير آخر هل التاريخ لأفراد أم لحضارات؟ وقد تدخل الفلاسفة فى ذلك فدعوا إلى تاريخ الحضارات. فتاريخ الحضارات الآن «يتخذ موقفاً وسطاً بين التاريخ والفلسفة فيما اصطلح على تسميته بـ « فلسفة الحضارة»^(٢٢) .

وقد تنبه ابن خلدون إلى النقص فى معرفة التاريخ من حيث هو وقائع فقط أو من حيث هو جمع للأحداث وسرد لها ، أو على حد تعبير إيوارد كار السابق ، من حيث هو مادة خام ، وبالتالي دعا إلى النظر فى الخطوة التالية أو وجوب النظر فيه . يقول عن التاريخ «هو فى ظاهره لايزيد على أخبار الأيام والنول ، والسوابق من القرون الأول ، تتمو فيها الأقوال ، وتضرب فيها الأمثال ، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال ، وتؤدى لنا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال»^(٢٣)

ثم ينظر فى الجزء الثانى ، وهو فلسفة التاريخ ، ووجوب النظر فى الفلسفة فيقول « وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق » وتأتى أهمية هذا الاتجاه فى النظر فيه لامن مجرد السؤال - «فهو لذلك أصمىل فى الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق هو من هنا عاب ابن خلدون على بعض مؤرخى الإسلام مجرد الوقوف عند المرحلة الأولى ، أو مرحلة الجمع دون تحقيقها أو التأكد من دقتها أو جودتها كمادة خام . ويرى ابن خلدون هذا النقص و ينبه عليه فيقول « وإن فحول المؤرخين فى الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها فى صفحات الدفاتر وأودعوها» ثم يكمل

كلامه عن التحقق من هذه المادة «وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وأوهموا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضعفة ؛لفقوها ووضعوها» ثم يؤكد ملاحظته على غياب النظر والتدقيق والبحث عن الحكمة فيها أو عن فلسفة التاريخ فيقول «واقفتى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها » فالتاريخ بالنسبة إليه لم يكن « لوأنا أنبيأ وإنما كان علماً وأنه للأول الذى كان له هذا التصور للتاريخ»^(٢٤)

فالحكمة إذن أو فلسفة التاريخ ليست فى مجرد الوقائع وإنما تكمن فى نظرة المؤرخ لهذه الأحداث التاريخية وافتراض مبدأ للتفسير . وهنا يعيننا نظر العقاد للتاريخ وفلسفته ، ويعيننا بالتالى نظرتة للمستقبل إذ يقول بالتقدم فى فلسفته للتاريخ. فإلى أين تؤدى بنا النظرة المستقبلية للإنسان فى ضوء هذه الفلسفة ، والعقاد لايقوم بدور المؤرخ للتاريخ العام وإن كان يقوم بدراساته التاريخية لفترات زمنية ما ، ولكن نجد النظرة والرؤية التى تشكل فلسفة للتاريخ. وهذه النظرة مرجعيتها ومصادرها ، وهى النظر فى كتابات المؤرخين ، وفلسفات التاريخ ، ولكن مع منهجه ورؤيته الفاحصة وموازينه المنقطة ، حتى عند تناول الجزئيات فى الوقائع والأحداث . فالترجيح والموازنة للخروج بالمادة الصحيحة ، له عنده مقاييسه وله فيه أيضاً منهجه ، وكذلك نجد فلسفة التاريخ ، كذلك فلا بد فى السياق من مناقشة الآراء المختلفة والاتجاهات المتباينة ولا بد للرفض أو للقبول من دليل وبرهان ثم لا بد للنظرة الخاصة من حجة تؤيدها وتظهر ملامحتها .

وسنجد التحقيق التاريخى عند الرد على بعض النظريات التى تسوق فى تأكيد نظرتها الحوادث والوقائع دليلاً على صحة ماذهب إليه ، وعلى سبيل المثال الرد على المادية التاريخية كما سنجده فى تنفيذ الوقائع التاريخية أو سير الأحداث كما يسوقه أصحاب هذا التفسير^(*) . ثم يعرج بعد ذلك للرد على المبدأ الأساسى فى التفسير- وكذلك نرى رده فى تنفيذ الاتجاهات الأخرى .

وسنرى أيضاً فى كتاباته التى تصور شخصيات تاريخية (لا أقول تؤرخ لها عامداً) تأكيد على دور البطل فى التاريخ ، ولكن العقاد وهو يؤكد على الفردية ، ويؤكد على دور البطل أو الأشخاص الممتازين فى حركة التاريخ الإنسانى ، لايلقى دور الجماعات أو الشعوب كما قد يفهم البعض ، ولايهمشها أيضاً ، ولكنه يرى أن كلاً منهما مهم للأخرى أو على حد تعبيره - ماذا يفعل

القائد بلا جيش ، وماذا يفعل الجيش بلا قائد (٢٥) ؟ ، والاهتمام بدور الفرد البطل هنا يشمل بالتالى المتمازين فى كل مجال من مجالات النشاط الإنسانى - الأدبى والفكرى والعلمى والسياسى - وقد قلت أنتى أتجنب القول بأنه كان يؤرخ للشخصيات التى تناولها فى مجال دراسته المسماة (بالعبريات إذا استثنينا عبقرية محمد) وذلك لاهتمام العقاد عند تناول هذه الشخصيات بقضية أعم وأهم ، وأعنى بها من وجهه نظرى (استلهاهم الطموح من الماضى) ولم يكن العقاد غافلاً عن هذا ، بل كان هو مقصده وغايته ، خاصة فى عالم طفى فيه التقليل من شأن العظماء.

ومن هنا يأتى الخطأ فى نقد العقاد تاريخياً ، إذا كان المقصد هو ما بيناه ، إذ لا يمكن مثلاً أن يغفل العقاد عن مراجع الشيعة المختلفة والتى لانجد لها عنده أى إشارة هامة ، وذلك لتركيزه على إظهار جوانب مضيئة فى هؤلاء الرجال ، ولكن المهم أيضاً أننا نجد أن هذه النماذج لم تأت فى تصورات تبعد عن القدرة الإنسانية أو أنه لم يجعلها نماذج خيالية ، أعنى فوق طاقة البشر الأخلاقية ، خاصة إذا تسلحت بالإرادة والقدرة والسعى نحو المثل الأعلى. وإذن فيمكن فعلاً القول «إننا نظلم العقاد لو حاسبناه فى هذه التراجم كما يحاسب المؤرخ ، لأنه كان دائماً بين يدي تراجمه يلح على القول بأنه (مصور) لا مؤرخ» (٢٦) .

ولعل ذلك ، أعنى اهتمام العقاد بتصوير الشخصيات ، وإعطاء ملامح أو صورة البطولة واهتمامه فى كل شخصية برسم هذه الصورة ، هو ما جعله أحياناً كما لاحظ البعض ، يقع فى شىء من التناقض فى بعض الوقائع الجزئية ، ومن ذلك الخلاف بين عمر و خالد - مما جعل كاتباً يسأل «هل غير العقاد رأيه حين كتب عبقرية خالد ؟ (ومعلوم أنها ظهرت بعد عبقرية عمر بنحو ثلاث سنوات) أم أنه هنا كان يكتب كتاباً عن خالد ، فأتى أن يذكر كل ما فيه تمجيد لخالد وأن يتقاضى عن كل ما يسىء إليه أو يمس مساً خفيفاً ، على حين أنه كان هناك يكتب كتاباً عن عمر فلم تكن تعنيه صورة خالد ، بقدر ما يعنيه توضيح موقف عمر ، وتبيان أنه كان محقاً كل الحق فى عزل خالد» (٢٧) .

والواقع أن هذا الحكم لا ينصرف إلا إلى العبريات فقط ، لحساسية الشخصيات من جهة ولأنه كما قلت كان يريد استلهاهم الطموح من الماضى ، ليبحث فى نفوس الأجيال الرغبة فى النضال فى معركة التقدم ، وهذه على العموم قضية جزئية عرضت لها فى سياق الكلام عن دور البطل فى

التاريخ. ويؤكد العقاد على أهمية التضحية ، ودور الأفراد العظام وأهمية ما تقدمه الشهادة في حركة التاريخ ، وبالتالي فلا يجب أن نفهم من القول بالتقدم عنده جبرية ، لأنه يحدث أيضاً بإرادة البشر وبقواعليتهم وتضحياتهم. وهو في نظريته للمستقبل يؤكد أيضاً على الشهيد المطلوب وأهمية الإرادة الفاعلة ، من هنا أكد على أهمية الشهادة . وهو يرى هذا الجانب الأخلاقي في طبائع الناس ماثلاً في التاريخ ، ويبلغ ذروته الإيجابية في الشهادة يقول «يتناوب طبائع الناس مزاجان متقابلان : مزاج يعمل أعماله للأريحية والنخوة ، ومزاج يعمل أعماله للمنفعة والغبنة . والمزاجان لا ينفصلان كل الانفصال . فقد تقترن الأريحية بالمنفعة ، وتقترن المنفعة بالأريحية ، ولكنهما إذا اصطدما – ولاسيما في الأعمال الكبيرة – لم يعسر عليك أن تفصل المزاجين وتعزل المعسكرين . فهذا للأريحية حتى يجب المنفعة ويخفيها وهذا للمنفعة حتى يجب الأريحية ويخفيها .. أو كذلك يتراءى يان»^(٢٨) . وعنده أن أصحاب المطالب الكبرى في التاريخ يعتمدون على هذه الطبائع البشرية ، فمنهم من يتوسل إلى البشر بما فيهم من جشع وخسة . ومنهم من يتوسل إليهم بما فيهم من طموح ونبل ونسيان المخاطر .

وعنده أيضاً أن الأريحية أبقى وأخلد ، لأنها تعمل لصالح المجموع. أما المنفعة فتعمل لصالح فرد من الأفراد.

وأصحاب الأريحية أبعد نظراً ، لأن الفرد سوف يمضي وينتهي سواء أكان من أصحاب النفعية أو أصحاب الأريحية ، وتبقى المصلحة العامة الخاصة بالإنسانية مع ما قد يبدو للنظرة السطحية من ذكاء أصحاب المنفعة وطيش أصحاب الأريحية ، ثم يطبق القاعدة نفسها على المؤرخين الناظرين في الأحداث والوقائع ، فإذا كان المؤرخ ممن يجنحون إلى الأريحية بطبعه فهم أصحاب الأريحية وعرف بوائف النخوة. وعرف لأصحابها عذرهم وفهم بواعثهم. ومن جنح إلى المنفعة بطبعه بحث عن الأعذار لأصحاب المنفعة وأنكر ما يذهب إليه ناقدهم. ويسأل هنا: أين الصواب في النظريتين لحركات التاريخ ؟ . إن الصواب واضح في رأيه .

«الصواب أن العطف على جانب المنفعة عبث لاعمى له ولاحكمة فيه. وإن العطف على جانب الأريحية واجب يخشى على الناس من تركه وإهماله إذا كان تركه مناقضاً لصميم النظرة التي من أجلها فطر الناس على الإعجاب بكل ما يستحق الإعجاب»^(٢٩)

وعنده أيضاً أن مشكلة الحياة لم تتغير ، وما زال الإنسان في حاجة إلى الشهادة ، بل لعله أحوج إليها في العصر الحديث لأسباب عديدة ، ولكنها في جانب منها إيجابية، أعنى تؤكد على التقدم الذى حدث عبر السنين ، إن التعطش إلى دماء الشهداء فى هذا الزمن شديد لأنه الزمن الذى وجدت فيه الوحدة الإنسانية وجوداً مادياً فعلياً ، وبالتالي فقد أصبح لزاماً أن توجد فى الضمير وفى الروح كما وجدت فى الجغرافيا ، الوحدة الإنسانية أصبحت حقيقة واضحة الآن ، فى المصالح الاقتصادية المشتركة ، وفى قرب البلدان والشعوب مع تقدم وسائل الاتصال. إنها حقيقة واقعة ، إلا فى ضمير الإنسان وروحه ، مع أهمية هذا ، لأنه الطريق إلى الوحدة الصحيحة للإنسانية لتكون جديره بالدوام. هذه الوحدة حتى تتحقق فى الروح والضمير فى حاجة لعمل العاملين ، وفى حاجة إلى الشهداء ، ولابد من العمل لها ومن تقديم مصلحة المجموع ، فلا بد من أجل بقاء الإنسانية من نسيان المصلحة الفردية ، والعمل من أجل الصالح الإنسانى إذ لبقاء للإنسانية بغير الاستشهاد»^(٢٠)

ومن هنا كان النظر فى الأخلاق أمراً لا يمكن تجاهله ، ولماذا؟ يجيب: لأن «التاريخ عرض للإنسانية.. والعرض مناط الحمد والذم فى الإنسان»^(٢١)

وكذلك يجب عند النظر فى التاريخ بالقياس إلى الإنسانية ، يجب تقدير ما هو صواب وما هو خطأ وما هو حميد وما هو ذميم من الحوادث والناس معاً. والمهم عند النظر فى الحوادث أن نتأمل أيضاً فى معناها من حيث هى تقويم لأعمال وقيام بأعمال. أو من حيث هى تعريف بأقدار الناس مما عملوه واستطاعوه . يقول «وكل شئ فى الحياة الإنسانية حين إذا هان الخلل فى موازين الإنسانية ، وإنها لأهون من ذلك إذا جاوز الأمر الخلل إلى انعكاس الأحكام وانقلابها من التقيض إلى التقيض. يهون كل شئ إذا هانت موازين الإنسانية ، لأن موازين الإنسانية جماع ما عندها من الفكر والخلق والعقيدة والنوق والخيال»^(٢٢)

ومن هنا كان من المهين أن تختل الموازين ، وأهون من ذلك أن يقلب الوضع وينعكس حيث يأتى الذم فى موضع الحمد والعكس.

إن أفدح مصاب تصاب به الإنسانية أن تختل الموازين ، وإذا كان عرض إنسان واحد يهون إذا اشترى بالمال أو العرض فى حياته فكيف بالإنسانية وعرضها ، إنها عندئذ تكون قد

أصبحت في عرضها وصميم أفكارها وأخلاقها وعقائدها وأوقافها وأحلامها ، ومن هنا لزم أن يحمى الإنسان نفسه وضميره ، ولا يجب أن تترك لأحد من الناس أن يختلس التاريخ ويضيفه لأنه أغرى هذا أو اشتري ضمير ذلك ، هذا نقص وعيب وإن لم يحدث فيه ضرر عاجل أو أجل. وتصحيحه واجب لأنه تشويه في سواء الخلقة. وماذا يملك تاريخ الإنسانية للعاملين من الجزاء ، غير حسن التقدير وصدق القياس لما عملوه - إذا فهمنا ذلك عرفنا أنه :

«كثير على أحد أن يبتذل هذا الجزاء ، لأنه استطاع أن يحشو بعض البطون أو بعض الجيوب ، فيملك - بهذه الرشوة الرخيصة - خير ما تؤتيه الإنسانية أحداً من أبنائها في الحياة وبعد الممات»^(٣٣)

هذا الميزان الأخلاقي إذن يجب الالتفات إليه عند النظر في الوقائع والأحداث ، وقد أضاف إلى ذلك في منهجه للبحث ما أسماه «مفتاح الشخصية» ، ولهذا النظر في الشخصيات أهميته في الفهم التاريخي للأحداث أيضاً ، إذ يجب أن نذكر هذا أن «هناك مسلمة ينطلق منها جل المؤرخين وهي أنهم يتكلمون على أناس يشبهون في ظاهريهم وباطنهم سائر البشر. إن الدوافع الإنسانية . من خوف وإقدام ، ومن مروءة وخسة ، من حلم وطيش ، من كرم وحسد إلخ ، تسير تصرفات الإنسان في الماضي وفي الحاضر. وبدون هذه الفرضية يتعذر على الأوربي أن يفهم التاريخ الصيني ، وعلى العربي أن يتمثل أخبار الهندي»^(٣٤)

إلا أن هناك مسلمة أخرى لها نفس الأهمية - وهي أن الوقائع تغير نفسانية المشاركين فيها ، أي أن السؤال هنا هو عن التأثير الذاتي للأفراد في الحوادث ، وتأثير الحوادث نفسها في نفسانية الأفراد. فالمؤرخ يقرب الوقائع من الأفراد بالإحالة على ما هو معروف لديهم ، ثم هو بعد ذلك يشير إلى حوادث التاريخ باعتبار أنها هي التي تركت أثراً واضحة في نفوس الأجيال اللاحقة ، ويفسر بذلك الفوارق بين الأمم والشعوب. أو أن السؤال يمكن أن يكون كالاتي «هل الحدث وليد نفسانية الأفراد أم هذه هي التي تولدت عن الأحداث»^(٣٥)

وعنده أن التأثير متبادل من ناحية ، ومن جانب آخر علينا نحن أن ننظر في الجانب الأخلاقي ولا يفوتنا الإ نصاف على سنة المفهوم الأخلاقي المطروح.

والخلاصة هنا : أننا نرى للعقاد رؤيته للتاريخ العام ، ومنهجه في النظر فيه ، ومرجه كتب

المؤرخين ، والموازنة بين الآراء ، بعد التركيز على اكتشاف المادة الخام كما عبر عنها إدوارد كار ، ثم الخلوص إلى رؤيته وهو يستعين بهذه المناهج ولكن مع وجود ضوابطه الخاصة وموازينته .
والتي رأيناها في ميزان الأريحية - المنفعة - في الجانب الأخلاقي .
وفي مقتاح الشخصية في النظر للشخصيات ، وكما سنراها في حركة التاريخ نفسه ثم استشراف المستقبل وسيظهر ذلك من العرض بعد ذلك .

وأعود الآن إلى النظر في فلسفة التاريخ . ونرى شبنجلر الذي ذهب إلى القول بأن دورات ومن ثم تتبأ بأفول الحضارة الغربية القائمة ، ونرى توينبي يرفض حتمية الانهيار أو هذه الجبرية التي ذهب إليها شبنجلر في فلسفته للتاريخ ، ليؤكد على فكرة التحدى والاستجابة ، فهو مع الإشارة إلى عوامل الاندثار في الحضارات القديمة ، لا يرى نفس المستقبل بالضرورة حتمى الوقوع بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة . وأعود أيضاً هنا إلى السؤال عن معنى التاريخ عند العقاد وهو جوهر موضوعنا هنا ، وقد نكرت أن السؤال عن : هل للتاريخ معنى تدل عليه حوادثه وتسلسلها من الماضى الحاضر للمستقبل؟ أو أن التاريخ مجرد مصادفات .

وقد نكرت أن العقاد يرى أن أصحاب الرأى الثانى مطالبون بالدليل أيضاً شأنهم شأن من يقول بمعنى للتاريخ . وأوضح هنا مناقشته لهذا الرأى . أعنى رأى القائلين بالمصادفة : وكيف اتخذ الرأى الأخر له نظرية يؤكد صحتها ويبرهن على الصواب فيها .
فعلى أى أساس بنى القائلون بالمصادفة رأيهم؟

أولاً : قد تعنى المصادفة عند بعض هؤلاء القوضى والخبيط في الظلام . إذ أن ما بينى بالأمس يهدم اليوم وما يكون بالأمس نرى ما يناقضه في الغد ، فكلمها إذن أضداد ، ويرى العقاد أن هذا قول ينفية النظر في اللحظة الواحدة ، فضلاً عن التاريخ العام : لأن هذه القوضى نفسها التي يدعيها هؤلاء تحتاج إلى نظام تقاس عليه ، أو قل ، أنه لا بد من النور لنعلم كيف يكون هذا الخبيط (٣٦)

وقد تكون المصادفة متممة للنظام لا ناقضة له ولا هادمة ، وأحياناً تلازمه ، وأحياناً تفارقه . وإلى هذا ذهب تشارلز بيرس ، فالمصادفة عنده ليست مناقضة للقوانين بل هي قوانين في طور التكوين ، فالقوانين الكونية نفسها لم تأخذ مجراها مرة واحدة ، وإنما تكونت على فترات طويلة ، أو أن القوانين قد تستكمل في الكائنات المادية ولا تنطبق كاملة على الحياة فقوانين الحركة التي نفهم بها الأجسام المادية لا يمكن تطبيقها على الكائنات الحية . أى أن قوانين الحركة في الأجزاء جيلة لاتنطبق على كل جزء فيها على حدة (٣٧) .

ثانياً: قد لا تكون المصادفة هذا أو ذاك فلا هي قوضى ولا هي تنمة للقوانين «عند هذا الفريق من القائلين بالمصادفة ، أن المصادفة هي القوانين الطبيعية ذاتها وأن القوانين الطبيعية إنما تولدت من المصادفة بغير تغيير مقصود» (٢٨)

ويسوقون مثلاً لهذا افتراض وجود صندوق من حروف اللفظ ومع زمن ممتد ، ومع تبديل الحروف لا بد لها أن تأتي في صورة الإلياذة مرة - ولا بد مع طول الزمن أن تأتي مرة على شكل من الأشكال. وعنده أن هذا الفرض نفسه يقتضى وجود التدبير وراء هذا التبديل وذلك للأسباب الآتية :

أ - أولاً لا بد أن يعنى هذا ان يكون التعديل من وضع لوضع آخر يغيره .
ب - أن يكون هناك اجتناب للخطأ ، بمعنى أنه لا يكرر نفسه مرة أخرى إنما يكرر شكلاً آخر قياساً على صواب مقصوده، وبعد ذلك قد يظل التكرار دون هدف معلوم. هذا الرأى دليل على الهدف ، إذ قد تتكرر الباءات أو الألفات إلى ما لا نهاية. وبالتالي فالقول بوجود القوانين منذ البداية أقل غرابة من خطأ يتكرر آلاف المرات أو من مصادفة تمضى على غير وجه مع ذلك لا تترك احتمالاً إلا وتحصيه.

وهو يرى أن النظام موجود في حركة الأفلاك ، ويمكن التنبؤ به فنعرف متى يكون الكسوف والخسوف. فالقائل بأن النظام موجود في التاريخ كالقائل بأن النظام موجود في الأفلاك ولكنى لا أحصيه ، ولا أحيط بكنهه كله ، فهو أقرب إذن إلى الدليل والمعقول ، وإذا قال إنى أعرفه ولكنى لا أعرف من ماضيه ما يمكننى من التنبؤ بمستقبله «فهو بحق - صاحب القول الذى يعنى قائله من الدليل ، وأما الذى يؤكد الاختلاف جزافاً فهو موقف المتعسف بغير دليل» (٢٩)

ولكن يبقى سؤال عن دور الوعى الإنسانى في التاريخ ، لأن التاريخ - كما سبق أن ذكرت - خاصة إنسانية ومدار التاريخ على هذا الوعى ، ولذلك كان التاريخ إنسانياً ، والإنسان تاريخاً ، ويستعرض العقاد بعد ذلك قول القائلين بأننا جزء من العالم ومستقرون فيه ، ونحن نلائم هذا العالم وهو يلائمنا ، وليس من قانون إلا هذه العلاقة التى تربطنا بالعالم ، على اعتبار أننا جزء فيه وليست القوانين موجودة إلا على هذا المعنى - فنحن نسميها نظاماً وهى ليست كذلك فى كل الأحوال.

وينقد العقاد هذا الرأى أيضاً إذ كأن هؤلاء يقولون إما أن يوجد القانون فى العالم ولا

استقرار لنا فيه ، أو نستقر في العالم ولا يكون فيه قانون.

وخلاصة رأيه أن المصادفة قول قاصر عن التفسير أو هي إلغاء له ، فهي ليست أقرب الحلول إذن ولا أضمن المواقف ، ثم إنها ليست أمانة علمية كما يظن أصحابها ، وهي إشارة لحدود المعرفة الإنسانية ، ويرى أنها أقل من أن تكون حتى دالة قضية . وذلك لأن في دالة القضية «أمانه علمية لاشك فيها من الباحث الذي يجهل الحل ويمترف بجهله إياه»^(٤٠) ، وذلك لأن المصادفة « أقل من حرف (س) الذي يشير إلى المجهول ويتركه مجهولاً إلى حين»^(٤١)

فالإشارة هنا إلى الثوابت والمتغيرات كما نعرفها في المنطق و الرياضيات xx ثم يرى العقاد تشبيهاً آخر بالطبيعة - إذ قد لا يمكن التنبؤ بدقة بالظواهر الطبيعية في الأحوال الجوية مثلاً ، ومع ذلك نحاول ثم نخطل ونصيب وقد تخطئ أكثر مما نصيب . ومع ذلك يمكن القول بأن الظواهر موجودة طبقاً لقوانين ، ومن الممكن ملاحظتها وزيادة دقة التنبؤ مع القدرة على المعرفة الدقيقة والوسائل اللازمة لها ، ومع أننا قد نقرر وجود الضوابط في الظواهر الطبيعية مع عجزنا عن الإحاطة بها أليس من الأجدر أن يكون الأمر كذلك في عوامل التاريخ «أن ندين بالأمانة العلمية على هذا النحو ، فلانزيد عن حرف (س) الذي يرمز إلى المجهول حتى يستدل به جواباً أقرب إلى الوضوح والبيان»^(٤٢)

والعقاد في بحثه عن (المعنى) في التاريخ يطرق الاحتمالات المختلفة ويستعين بالأمثلة أو النماذج من شتى ضروب المعرفة للفهم ، وذلك عنده له ما يبرره. وهو فيما يقدم الأمانة العلمية وشجاعة النظريات العلمية ثم الواجب العلمي - فالأمانة العلمية تقتضي ألا نغلق باباً دون دليل. وإذا نظرنا إلى مجال العلم سنجد أن التجريب وحدها لم تكف في الإثبات القاطع في مجال حركات الكهارب والنوآت ، والسوالب والموجبات. والتردد فيها بين السلب والإيجاب ، ولقد أضفنا إذن النظريات إلى التجارب وعندئذ صح التقدير في كثير من الحوادث. وهي إشارة إلى معرفة الذرة في الفيزياء الحديثة . فهو هنا يريد أن نستلهم الروح العلمية والأمانة العلمية التي نشاهدها في العلوم الطبيعية ونحن ننظر في التاريخ .

ثم يذهب إلى الدعوة التي دعا إليها وإيم جيمس وهي الشجاعة في الاعتقاد ، وحجة جيمس طبقاً لعرض العقاد أن الاعتقاد الآن في عصرنا يحتاج إلى الشجاعة الأدبية حيث لا

عن الحقيقة ، كما تترجم هزات الأثير والهواء بالألوان والأصدا،^(٤٤)

وبهذا نستطيع أن ندرك إن كان للتاريخ وجهة ، أو هو اشتات من الخطى فى كل اتجاه .
وإن لنفرض وجهة يقصدها التاريخ فى سيرته النوع الإنسانى ، والنظر فى مدى تطابق هذه
الفرضية أو النظرية مع الوقائع أو الأحداث التاريخية - ترى ماهى الغاية التى يمكن أن نتمناها
بعقولنا وعواطفنا أكثر من هذه الغايات - للنوع وللأفراد- والجماعات والطوائف.

- وحدة عالمية يتحقق بها وصف النوع وتمامه .

- زيادة الكفاية والمعرفة بالنسبة للفرد .

- التقارب على سنة الإنصاف وأن تزول فوارق الظلم والخضوع بالنسبة للجماعات والطوائف
المتفرقة.

ويبقى إذن أن نرجع إلى التاريخ منذ مطلعته لنرى هل نجد هذه الغايات تظهر فى وجهته ،
والإجابة إذا كنا سنبدأ بالنتيجة أولاً ثم نبرهن عليها ، ستكون بالإيجاب ، أو أنها تؤيد هذا
التطابق . النوع فعلاً يتجه إلى التضامن ، والفرد يتجه إلى الكرامة والكفاية بدلاً من الهوان
والضياع . والجماعات تتجه من التلاحن إلى التعاون.

نعم إن التاريخ الإنسانى يدلنا على سير النوع الإنسانى فى هذا الوجه أعنى وجه
التضامن ، فهو يخطو من التفرقة فى الموضع والمصلحة ، إلى التعاون ، والتضامن العالمى الآن
دليل على هذا الاتجاه كتنويع يتم فى المرحلة الراهنة للمراحل السابقة ، ودول العالم الآن القوية
والضعيفة معاً لاتخرج عن هذا أوهى مضطرة معاً إليه وتحمل تبعاته . فالنوع الإنسانى عنده
«ينتقل من القبيلة إلى الشعب ، إلى الدولة إلى الجامعة الدينية أو العنصرية إلى التوازن بين
مجموعة الفئات الدولية إلى هذا الاشتباك المتلاحم فى سياسة العالم ومواصلاته وعلاقاته إلى
الوحدة التى أوشكت أن تكون وحدة الكرة الأرضية أمام غيرها من العوالم والأفلاك»^(٤٥) . وفى
الزمن القديم ومن آلاف السنين كانت الكرة الأرضية . منقسمة إلى عالمين يجهل كل منهما الآخر
بل يجهل وجوده على الأرض ، ثم اكتشف العالم الجديد ، وقد أراد أن ينعزل عن العالم القديم
ومشاكله وكأنه لايعنيه ، وقد نادى الزعماء وأرادوا هذه العزلة ، أرادوا^(٤٦) الابتعاد عن أوروبا
ومشاكلها ، ثم جاءت الحرب العالمية الأولى فكانت عاملاً قوياً لتأكيد رأى الانعزاليين ، حتى إذا
جاءت الحرب العالمية الثانية انتقلت المسألة من مجرد رأى ، إلى حكم ضرورة فى الارتباط بالعالم

لامتسع فيه للآراء.

وقد يعترضنا عامل يثير بعض التساؤلات ، وأعنى به عامل النكسات. ويرى العقاد أننا لو رجعنا أيضاً للتاريخ فيما بعد قرن التنوير ، وقرن فكرة التقدم لوجدنا أن مايعتبر نكسة يمكن اعتباره إشارة أو عاملاً للتقدم. فيذهب إلى أن النظر في الثورة الفرنسية ونتائجها كانت من عوامل التشاؤم ، ولكن العقاد يرى أن هذه النكسات التي تظهر في سير التاريخ ، ليست مما ينقض ماذهب إليه. فكيف فسرها العقاد ؟

لقد رأى فيها دليلاً على الوجهة ، قد يكون أكبر من دليل الخطوات المطردة في طريق التضامن ، ثم يضع لنا منهجاً للنظر في أثر هذه النكسات على مسيرة التاريخ ، أو مسيرة النوع نحو التضامن ، وهو أن ننظر في كل نكسة على حدة لنرى كيف كان العالم قبلها ، وكيف كان بعدها^(٤٧) . بهذا المنهج نكتشف أن العالم الإنساني بعد كل نكسة خرج وهو أقرب إلى التضامن ، وإن كنا لانعرف بشكل عام كيف كانت هذه عاملاً من عوامل السعي إلى التقدم والازدهار.

وانسأله الآن كيف كانت كل نكسة على حدة تدل على الوجهة ، إذا نظرنا للعالم قبلها وبعدها. ولنستعرض معه الوقائع أو تاريخ هذه النكسات وحال العالم قبلها وبعدها ، لنسمع دليلاً.

وحجته ، كما أخبرنا عنها أن ننظر في حروب الشرق والغرب في عهد النواة الفارسية والدولة الرومانية ، ثم غارات التتار وغارات الصليبيين وغارات المستعمرين . ألم تكن هذه كلها نكسات لها شروها وبلاؤها الذي اكتوى به الناس ؟ يقول « ولكننا ننظر إلى العالم بعد كل نكسة أو نكبة منها ، فنرى أنه تقارب ولم يتباعد ، وأنه تهيأ بعدها لنكسة جديدة أكبر منها ليخرج منها كذلك أقرب صلة وأدنى إلى وجهة الوحدة العامة والتضامن الوثيق»^(٤٨)

وإذا نظرنا إلى الصين في عزلتها التي كانت فيها لنرى كيف خرجت منها أيضاً. لقد أخرجها الاستعمار عندما سطا عليها فاتحدت الكلمة فيها ، ثم أخرجت معها أمة أخرى من عزلتها المختلفة وهي الولايات المتحدة الأمريكية. حيث اتخذت سياسة الباب المفتوح في التعامل مع الشرق الأقصى ، وذلك عوضاً عن استبداد كل دولة بحصنة من الحصص. وكذلك كانت الهند متفرقة أمماً كثيرة ثم وحدها الاستعمار عندما ابتليت به وعندما رأت العدو الواحد فتوحدت .

ويعد الحريين العالميتين كانت الأمم التي استقلت أكثر عدداً وأكبر شأناً وأصبحت الهيئات الولائية المشتركة بعد الحرب العالمية الثانية أهم وأعم من جميع الهيئات التي سبقتها. هكذا يقرأ العقاد التاريخ ويستقرى المعنى منه ، أو هكذا يشهده على غاية النوع كما حددها .
وأما بالنسبة للفرد واتجاه التاريخ نحو الزيادة في الكرامة والكفاية له فيرى « أن التاريخ ينتقل بالإنسان الفرد من حالة مبهمه مهملة إلى حالة الشخصية المستقلة بحقوقها وتبعاتها المتميزة بكيانها وحرمتها»^(٤٩)

ولنتظر في الحقوق الفردية - فنجد أن شخصية الفرد كانت لا تتميز عن حياة القبيلة ، وكانت حقوقه متصلة بها أو محسوبة عليها ، فكان في شريعة حمورابي أن يقتل الشخص ابن من قتل ابنه. وعلى نفس المنهج سار القانون الروماني من حيث حقوق الأتباع والفروع ، ثم مع التقدم «أصبح كل فرع من فروع الأسرة أصلاً قائماً على جنوره مستقلاً بكيانه أهلاً للحق وأهلاً للتبعية في عمله»^(٥٠)

وإذا كان هذا هو اتجاه التاريخ فهناك أيضاً مقياس التفاضل بين الإنسان ، وهو المقياس الذي ينبى عن تكامل الشخصية في الحقوق والتبعات. فلا المقياس العلمى الذي يقيس الفوارق بين العالم والجاهل ، ولامقياس الأخلاق الذي يقيس الفرد بالجوء إلى التفرقة بين الخلق الصالح والخلق السيئ ، ولا المقياس الاجتماعى الذي يفرق على أساس الوجاهة والشرية. إلخ ، وقل مثل ذلك في مقياس المال ، ومقياس العبقرية ، أقول قل إن هذه المقاييس وإن سلحت في مواضعها وموضوعاتها ، إلا أنها ليست في الدقة بحيث تبلغ مقياس وجهة التاريخ وهو (الشخصية المسئولة) أو الشخصية التي تسأل عن أعمالها وتحاسب بتبعاتها^(٥١) .

فهذه المقاييس المختلفة لا بد أن يحكمها مقياس التبعية ، بمعنى أن العالم ليس من الضرورى أن يكون في كل الحالات أفضل من الجاهل ، ولكن ذلك يقوم أو يوجد بوجود القدرة على النهوض بالتبعية والواجب . قل مثل ذلك فيما يخص المقاييس الأخرى ، فصاحب كل ميزة لا بد أن تضاف إليه قدرته على النهوض بتبعاته ، فكل هذه الميزات إنز «أفضال تنفصل عن مزية النهوض بالتبعية ، فلاتفنى شيئاً ولاتتم لها قيمة ، فإذا سكت عن كل فضل وكل صفة وقلت عن إنسان أنه أصلح للنهوض بالتبعية ، فقد غنيت عن البيان وجمعت الفضائل بأنواعها ودرجاتها في فرد عنوان»^(٥٢)

ثم يمكننا أن نتوسع في هذا المقياس لتقيس به الأمم أيضا ، فحظ الأمة من الشخصيات الحرة التي تحمل تبعاتها يكفى للحكم عليها ، دون حاجة إلى التفصيل في الفضائل والصفات. وهنا لا ينسى العقاد أن يلمح إلى الماركسية، فأما وقد تحدث عن الفردية، فلا بد أن ينكر الديمومة على أساس الفئات والطبقات والحديث عن الشعوب . ولكنه يعتبر هذه الاتجاهات نكسات وهي وإن حملت اسم التقدم فإنها ضد الرجعية، وهي وإن أخذت تنقص من قيمة الحرية الفردية لتفريتها في غمار الجماعة، فذلك لتصورهؤلاء أن ثمة تناقضا بين الحرية الفردية ومصالح الجماعة. إلا أن فيلسوفنا يشير إلى الغاية أو الهدف البعيد لهذه الحركات ما هو؟ إنه في النهاية تأكيد على مذهب إليه، أليست الغاية البعيدة عندهم «أن تتحرر الشخصية الإنسانية من ذل الضنك والفاقة وتتخلص من مهانة التسخير وريقة الاستعباد، وأن ينال الملايين من الكرامة تلك المنزلة التي كانت في الأزمنة الغابرة حكراً للأحاديث المعنويين»^(٥٢). هذا يؤكد إذن الوجهة ولا يناقضها. وتبقى وجهة التاريخ بالنسبة للطوائف والجماعات.

إن الطوائف والجماعات ظواهر اجتماعية ترتبط ببنية الأمة نفسها. وهي مرتبطة بتاريخ الأمم إلا إذا كانت منحصرة في الطبقات المتنازعة على الحكم والقبلة، وأما ما يقال عن صراع الطبقات في التاريخ، فإن من المشاهد أيضاً أن الطبقات متجهة نحو التضامن. ويشاهد أنه إذا حاولت طبقة إزالة طبقة أخرى أو الطبقات المختلفة الأخرى، فلا يلبث أن تنشأ طبقات جديدة تؤكد نفس المعنى داخل الأمم المختلفة.

وربما بدت المشكلة الكبرى في هذا السياق هي مشكلة الشر. وما تمثله الآلام التي يجابها الأحياء، وخاصة النوع الإنساني. فكيف نفسر الغاية والحكمة في عالم فيه مثل هذه الشرور؟ كيف نفسر التقدم في عالم يبدو فيه الرجاء والخيبة؟

ويعالج العقاد مشكلة الشر، وهي مشكلة المشاكل كما يراها، لأنها تثير فكرة الله الكامل وفكرة الغاية أو الهدف في التاريخ أيضاً، وعنده أننا إذا استعرضنا كل الحلول والآراء الممكنة ثم وجدنا القول بالهدف والحكمة والغاية، أقرب إلى المعقول من هذه الحلول التي تنفي القصد فلماذا لا تطرح في التفسير احتمالات أخرى؟ مثلاً :

١- قد تكون هذه الآلام مثلها مثل النكسات التي رأينا فيها دليلاً على تحقيق الهدف.

٢- يمكن القول أن الوجود الأبدى لا يحكم على الهدف من نقطة واحدة أو عصر واحد.

٣- لم لا نقول أيضاً أن الكون لا يعمل فقط لمرضاة المخلوق وأن النقص يقع لامحالة في الأجزاء.

إن هذه الاحتمالات تحتمها الأمانة العلمية، وخاصة في مسألة هي أكبر المسائل الإنسانية، إذا نظرنا في الكون الذي يخلو من الشر كيف يكون؟ علينا أن ننظر في الصورة الأخرى، أعنى الكون كما هو قائم.

إذا نظرنا إلى عالم ليس فيه نقص، وكل جزء فيه مستوف كما له بلا حاجة إلى العمل على استكمال النقص، لا فارق بالحاجة إلى استكماله والسعي والحيلة للوصول على ذلك . وهل لنا أن نتصور كوناً يتساوى فيه كل الناس في جميع الجوانب ، وفي السعادة والرضى والصحة والفكرة والأخلاق والجمال، ألا يبدو لنا هذا وكأنه مجرد قوالب صناعية. إن عالماً تمتنع فيه جميع الفوارق وتتشابه فيه جميع الموجودات، هو عالم غير موجود. أو هو عالم لا شيء فيه مع امتناع الفوارق، فإذا بحثنا عن البديل لعالمنا ، سوف نجد أنه « ليس ثمة إلا بديل واحد، وهو أن يوجد الناس بطبائع الخير والسعادة كما توجد المعادن والجماعات بخصائصها وتركيبها»^(٥٤) . فهذا هو البديل لعالمنا. وهكذا يكون الناس فيه إن وجدوا بلا تكرار للمخلوقات ولا إحساس عندها بالحاجة. هذا هو البديل الذي يلزم عن قول المحتجين بحجة الشر. ورفض التمييز والقصد، لوجود الشر. وهو بديل أقرب إلى المعقول منه، عالمنا الذي نحن فيه، وأقرب إلى المعقول التفسير الذي يقدمه ويقتنع به هو إنن.

وهنا يمكننا أيضاً أن نتحدث عن موضوع يرتبط بوجهة النوع ، وأعنى التضامن . فإذا كان الأمر كذلك ، أفليس من حقنا أن نسأل عن الهجرة في عالمنا الجديد؟ أو ليس لنا أن نسأل إذا كان العالم يتقارب هذا التقارب، فما مصير الهجرة الإنسانية فيه ؟ - هجرة الجماعات والأفراد، فإذا نظرنا إلى عالم الحيوان، نجد الهجرة عادة اجتماعية بل أكثر من ذلك لأنها غريزة نوعية تأصلت قبل انفصال القارات، وقد ظلت تنتقل لضمان العيش والبقاء. ولولا أمنها في هذه الهجرات ما تأصلت فيها هذه العادة.

وفي عالم الإنسان كانت الهجرة جماعية وكانت فردية أيضاً، وكانت لأسباب اقتصادية ولأسباب سياسية. وقد بدأت الهجرة الإنسانية منذ العصر الجليدي. نجدها في الشمال الغربي من أوربا والشمال الشرقي من آسيا، ويدل على هذه الهجرات وجود التشابه في الملامح بين الشعوب المغولية، بين الإسكيمو والهنود الحمر في أمريكا، كما هاجرت شعوب بعد ذلك في عصر

الرمى وخاصة حين كانت القبائل تترك المكان الذي يضيق بمطالبها إلى أماكن أخرى. والعرب من أقدم الناس في الهجرة. ومن الجزيرة العربية خرج أجداد البابليين القدماء، وأجداد الكنعانيين في فلسطين.^(٥٥)

وكانت الهجرة بعد الإسلام لها أسبابها الدينية والاقتصادية، ومع العصر الزراعى لم تنتقص الهجرة ولم تتوقف وإنما كانت موجودة إذا توافرت لها دواعيها وأسبابها. والهجرات السياسية نراها في هجرة اليهود من مصر بنزى هجرة المطهرين Puritans . من الجزيرة البريطانية إلى أمريكا. وهاجر اليونان إلى مصر، كما تهاجر الأسر المصرية من إقليم لآخر وقد تستقر في موطنها الجديد^(٥٦)

ولم تنتقطع هجرة الأفراد طوال التاريخ، وإنما كان الجديد في العصر الحديث دواعى الحروب وخوف التجسس . ومن هنا نشأت القيود وأصبح المواطن يسأل في بلده عن وجهته كما يسأل في البلد الجديد، وقد نظم القانون الدولى هذه الهجرات، ورفض الهجرات الجماعية أو هجرة الأمة إذ يعتبر ذلك من قبيل الغارات، فلايراد هجرة الجماعات في العصر الحديث. ومع ذلك فالقانون الجديد، ومع وجود نظام الجنسيات، وقيام الأوطان، لم يبلغ الهجرات ولكنها يتطور على حسب العلاقات العالمية بين الدول، وعلى حسب المبادئ التى تقضى بالمساواة بين الأجناس والشعوب^(٥٧) ولقد دخلت العصبية بين الأجناس في العصر الحديث، وفي أمريكا بين الجنس الأحمر و الجنس الأبيض، فعملت عملها في النفور بين بعض الأجناس، ولكن تبقى المصالح الاقتصادية، وتبقى مسألة التقارب بين الأمم ورفض العنصرية عاملاً على التخلص من هذه العوائق. فإذا سألنا عن مصير الهجرة في عالمنا الجديد. وهو عالم يقول القائلون فيه إنهم يعملون لصالح العالم كله ، ويبتعدون عن دواعى الأثرة وإقامة السود والنفرة بين الأمم ، أقول لو سألنا عن مستقبل الهجرة في هذا العالم كيف سيكون ؟ فبم يجيب العقاد ؟.

إنه يرى أن الهجرة ستبقى ولكن في ظل الظروف والمتغيرات الجديدة، وذلك إذا انتهت الصراعات السياسية التى قد تخرج بالنظر في الأمور، إلى غير مجراه الطبيعي، وعموماً ينتظر لهذه الهجرة أن تنتظم وفقاً لمعايير منها:

١ - ضمان أمن البلد المهاجر إليه ومصالحته.

٢ - الرقابة الصحية لما فيها من مصلحة عالمية للجميع.

٣ - رقابة الأمن والأخلاق.

٤ - أن يكون عمل المهاجر ليس فيه تهديد لحقوق الغير في المعاش.

٥ - تخفيف مشكلات السياسة التي قد تؤدي إلى سوء العلاقات بين الدول والشعوب. (٥٨)

واقدم ارتبط الحديث عن وحدة العالم، أو سيره في طريق التضامن والتقارب، مع وسائل الاتصالات الحديثة بالكلام عن لغة عالمية يتكلمها شعوب العالم أجمع، بحيث يصبح حاجز اللغة القائم الآن بين الشعوب أحياناً كثيرة غير موجود. وقد ظن القائلون باللغة العالمية الواحدة أنها ستكون إحدى سبل انتهاء الحروب، إذ جعلوا من أسباب الحروب اختلاف اللغة بين الشعوب وامتناع التفاهم الكامل أو سوء التفاهم بسبب هذا العامل. وهذه المحاولات عديدة وقد تجددت فترة - وكانت الإسبرانتو التي وضعها الدكتور زيمهوف الروسي بعد عام ١٨٨٧ - وبعد عام ١٩٠٠ نادى أنصارها ببعض التعديل في النطق والهجاء وسميت (بالإينو) ثم عدلت إلى (الاسيرانيدو) وقيل الإسبرانيدو. كانت هناك أول محاولة ١٨٧٨ وقد وضع اللغة النفسى الألماني شلير وأسمها الفنجليك Volpuk وقد أخذت هذه الكلمة من كلمات إنجليزية وجرمانية معناها العالم.

ويستعرض العقاد هذه المحاولات ، ثم يرى أن اللغة العالمية قد تفيد في تيسير لغة التعامل في المحافل والتجارة لسهولة استخدامها، ولأن قواعدما قد جاءت ميسرة وكتابتها مطابقة للمنطق، ومن هنا يمكن تعلمها وانتشارها ، ولكن الخطأ عنده الذي يؤخذ من الواقع والتاريخ أن اللغة ليست سبباً من أسباب الحروب أو ليست هي السبب، وبالتالي فلن يؤدي توحيد اللغة إلى تجنب الحروب كما ظن أصحاب هذا الرأي ، فضلاً عن أنه غير ممكن لأن اللغة ليست وسيلة للتفاهم فقط، بل هي (كائن عضوي) يرتبط بالأمة في ماضيها وحاضرها، ثم هي أيضاً «مستودع لما يجيش في نفوسها وعقولها من فكر وأمل وعاطفة واعتقاد» (٥٩)

وفضلاً عن ذلك، فإن اللغة العالمية قد أخذت جنورها من مصادر اللاتينية ومشتقاتها وليس فيها لغة العرب ولا الفرس أو الهند أو الصين، وحتى لو حدث هذا أعنى لو دخلت هذه اللغات كمصادر للغة العالمية، فلن تكون هناك لغة واحدة، وعنده أن تاريخ اللغة شاهد على ذلك كما يظهر في وضع أكثر من لغة من الفولبيك إلى الاسبرانيدو - مروراً بالاسبرانتو والإينو ، فكل محاولة

لتوحيد العالم في عقيدة واحدة، أو لغة واحدة أو تفكير واحد لن تفلح ، والشواهد كثيرة . لقد أراد الباب أن يفسر الكتب الدينية تفسيراً يوحد بينها ، ويقبله أتباع البيانات المختلفة ، فكانت النتيجة أن تحوات البابية نفسها إلى ثلاث شعب لاتدين بدين واحد، ولا إمامة واحدة والقادياني في الهند حاول ذلك أيضاً فكان التعدد والتفرق، ثم إن ما ينفي رد الحرب إلى اختلاف اللغة هي الحروب التي وقعت في التاريخ بين أبناء اللغة الواحدة ، والتي وقعت بين الشعوب المختلفة اللسان. وإن الحروب لاتقع لعدم الفهم أو اختلاف الألسن، أو قل إنها ليست جميعها نتيجة لانقطاع التفاهم بين أمة وأمة. فإذا أردنا أن نمنع الحروب فلنبحث عن البواعث، أو اقل: فلنوجد البواعث لا اللغات.

هل هذا ممكن ؟ نعم وبطريقة واحدة كما يقول، ونسأله وماهي ؟

فجيب أن ذلك ممكن من ناحية «المثل العليا للأخلاق والقيم والأقدار، فإذا أعجب الناس بفضيلة واحدة واشمأزوا من رذيلة واحدة وتكلموا بألف لغة فذلك أدعى إلى التقارب بينهم من لغة واحدة يتكلمونها وليس بينهم وفاق في مواطن الاستحسان والاستنكار ، وليس لهم مقياس واحد يقيسون به أعمال الدول والرجال»^(١٠)

وهو يرى أنه في التقدم نجد اتجاه الناس إلى هذه الوحدة في المقياس، فلنا إذن آيات وأدلائل على التفاؤل في العصر الحديث. يقول في عبارة صريحة « وآية ذلك أن اتجاه الناس إلى وحدة المقاييس الخلقية يطرد في مراحل التقدم والحضارة، ولم يكن تفرقهم في مذاهب اللغة والرأى مناقضاً لاتجاه التقدم والحضارة في عصر من العصور»^(١١) .

الإلّة :

والسؤال عن الآلة ضروري أيضاً في الكلام عن التاريخ الإنساني، وعن مستقبل الإنسان ، لأن الآلة في التاريخ الأثر الكبير، ولكننا نتكلم عن المستقبل لأن الآلة كما ارتبطت بتقدم الإنسان وساعده، يمكن أن ترتبط في نفس الوقت بمحاذير ومخاوف. بما قد تؤدي إليه من آثار على الإنسان. فالآلة ترتبط (بالصناعة الكبرى) في العصر الحديث، وقد ذهب البعض إلى أنها شر لا بد منه أو أنها نقمة ، ولكن نقمتها أكبر، وتتراوح الآراء بين تغليب جانب على آخر.

من هذا المنطلق نرى أهمية مناقشة هذه القضية في سياق الكلام عن مستقبل الإنسان، وعنده أن السؤال عما إذا كان الإنسان صنع الآلة أو أنه من عملها، أو بمعنى آخر هل الإنسان

صنع الآلة لأنه ارتقى أو أنه ارتقى لأنه صنع الآلة؟ أقول عند العقاد إن ارتقاء الإنسان مقترن بصنع الآلة ، أو أنه ارتقى لأنه صنع الآلة . ساعده في ذلك انتصاب قامته، وإذن فاستقامة قامته فاصل هام وواضح بين أطوار الحياة الإنسانية، والحياة الحيوانية كما يذهب العلماء.

ويذهب مروبرت ل. ليرمان. إلى أهمية الصناعات البدائية التي ظهرت عند شبيه الإنسان والإنسان الأول وهي تشكل التاريخ الحقيقي لأحدث الآلات الدقيقة، فمطواة من الصلب هي سجل لفكرة عند الإنسان القرد، عند اكتشافه لطبقة صوان مكسورة وحادة، فاستخدمها آلة للقطع. يقول ليرمان وهكذا بدأت الفكرة مجردة عن المطواة وانتقلت من جيل إلى جيل بعد أن قامت ألوف العقول والأيدي بتزويقها وتحسينها، حتى بلغت أوج الكمال في صورة الآلة التي صممتها ألوف العقول وصنعتها ألوف الأيدي هذه الأيام. وإن أدق مشرط يستعمله الجراح اليوم يتضمن تاريخ فكرة بدأت بشظية من الصخر^(١٢)

وأجداد الإنسان الأول قد بدأوا في استخدام الأدوات التي تقف وراء الآلة بكل تعقيداتها كما نعرفها، وذلك عندما توافرت لهم القامة المنتصبية. وهذا الرأي تؤيده الدراسات العلمية . ويمكننا الاقتراض على أساس من المنطق السليم أنهم استطاعوا ذلك عندما وجدوا عندهم المؤهلات الخاصة لامتلاك قامة منتصبية وأصابع رشيقة وأسنان قصيرة ومخ يبلغ حجمه نصف مخ حجم الإنسان الحاضر. فالطبيعة لم تهين للإنسان القدرة على العيش بغير هذه الأدوات . ولهذا فهو يستعاض بالأدوات والآلات عما تملكه الحيوانات كالثياب الأسود ومخالبها وخرطوم الفيل والأسنان الخاصة التي تملكها الحيوانات التي تعيش على العشب. ^(١٣)

ويشير العقاد إلى هذه الحقائق العلمية ثم ينتهي إلى أنه ليس من المهم أن يقال أن الإنسان صنع الآلة لأنه ارتقى أو أنه ارتقى لأنه صنع الآلة، فالنتيجة في النهاية واحدة وهي ارتباط تاريخه وحضارته وتفكيره وكل ميزة له عن الأحياء بالآلة. فهو كما يقول فرانكلين بحق «حيوان صانع». وقد اضطر الإنسان إلى الآلة اضطراراً، كما أن النظرة الأولى للفلاسفة والقديسين قد ذهبت إلى هذا أيضاً ، حيث لم ينظر إلى الآلة نظرة المخترع، أو أنها من تدبير آخر يساق إليه الإنسان على ما يريد وما لا يريد . وكانت الآلة منذ القديم مرتبطة بالتسخير وفقدان الإرادة فكانت هي ومن يعمل عليها رمزاً للسخرة. وعندما شبه الناس الأرباب بالبشر جعلوا الرب صانع الآلة ممسوخاً، حتى كانت الأرباب أن تطرده من جوارها، لولا الحاجة إليه . إنه

(هيفستوس الحداد) الذي وصفته ملاحم اليونان الأقدمين^(٦٤)

ثم نأتى بعد ذلك إلى الفلسفة فنرى كيف احتقر العمل اليدوى المرتبط بالآلة حتى عند عقل كُرسطو فى تقسيمه للطبقات، حيث جعل الطبقة المستذلة أو طبقة العبيد فى حكم الآلات، وعند تقدم الصناعة حتى الوصول إلى مستوى الإدارة بالأزوار، أصبح العامل يعمل كآته آلة لايحتاج فى عمله إلى الحيلة والذكاء، وارتبطت الصناعات الكبرى بالأطماع فى غزو البلاد طلباً للخامات اللازمة، وافتح الأسواق الجديدة، فاقترن ذلك كله بالحيلة والمكر والخداع. ومع هذا الانتشار وأثره على الإنسان منذ بواكير الصناعة الكبرى، يذكر العقاد الدعوات المضادة التى انتشرت على امتداد الزمن منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين.

وقد ذهب البعض إلى أن الآلة تأخذ خيرات الأرض وتعطى، ولكنها فى عطائها تقرنه بالشر، أما الأرض فتعطى كل خير، هكذا قالت مدرسة الطبيعيين. ولكن العقاد يرى أن الإنسان لو تصفح تاريخه مع الآلة ما اختار غير ما كان، ومارضى تدييراً غير التدبير الذى حدث، ولعلم أن هذه الأحداث المقترنة بالآلة، والتى قد يظهر منها فى فترات بعض الشرور وراءها النهاية المطلوبة والأمنية المبتغاة.

ونلاحظ فى هذا التاريخ أن الآلة كانت مقياس التفرقة بين الحضارات، ومقياس الفارق بين الحيوان الأعجم والإنسان، وأن منافع الآلة غير المقصودة لانقل عن منافعها المقصودة. وهذا ما رأيناه من عرضنا لتاريخ الآلة من الحجر الصوان المحذب، حتى مشرط أمهر الجراحين - فلم تكن النتيجة فقط هى الهدف المقصود. والمهم فى القضية كلها أعى الإنسان والآلة ليس من السبب، ومن المسبب؟ أو أيهما أسبق : الارتقاء أو استخدام الآلة ، ولكنه وهو ما يتفق عليه العلماء، أن استخدام الآلة هو الذى أكمل وظيفة اليبدين، واستخدامها هو الذى قوى العلاقة المادية والفكرية بين الدماغ وسائر أعضاء الجسد وحواسه^(٦٥)

ومن هنا نرى فعل الآلة فى النوع وفى الإنسان الفرد، فكيف كان فعلها فى الإنسان الاجتماعى - الشعب - أو الأمة؟ وبدون حاجة إلى تكرار تاريخ الصناعات، فإن الحكم لايتأتى من النظر فى فترة واحدة، وإنما يأتى من النظر فى التاريخ كله.

لقد جاءت فترات كانت الصناعة فيها نقمة على أفراد المجتمع. ففى المجتمعات التى لم يوجد بها توازن بين الأفراد وبين أصحاب السلطان، كانت سبباً من أسباب الطغيان من العلية على من هم دونهم مالاً وعلماً، وخصوصاً مع شيوع الجهل والتنافر بين طوائف الأمة فكان تسخير

الجهلاء أيسر، ولكن في فترات أخرى كانت الصناعة الكبرى مظهراً للتوازن بين أصحاب الثروة الزراعية، وأصحاب الثروة المعدنية ، كما كان لجمعها عدداً كبيراً من العمال في مكان واحد أثره في ظهور الروابط بين هذه الفئات والطبقات الجديدة التي أخذت تدافع عن نفسها مجتمعة، والطغيان مكروه في كل حالاته، من الأدنى على الأعلى أو من الأعلى على الأدنى، ولكن كان وراء ذلك الأمل.

و عند (المكثة الضخمة) تزيق العلة التي جلبتها، ومنها يكون الداء كما كان منها

الداء،^(٦٦)

فلن يبقى النظام الصناعي ولا المكثة الضخمة على نفس الوضع . فقد كانت المكثة في البداية تستلزم مهندساً واحداً وآلاف العمال الذين يعملون عملاً ألياً لانكفاء فيه، ولكن مع تقدم الصناعة أصبح لكل عمل في المكثة، المتخصص الذي يلزم له. وقد عرض العلماء في أبحاثهم المستقبلية في التعليم، أن يتعلم ضعاف العقول المهن اليدوية المجردة، من الخبرة، وذلك ضناً بالذكاء أن يوضع في غير موضعه . ويستلزم تطور الصناعة محور الأمية وتزويد الفرد بقسط من المعرفة، وبذلك لا توجد الأمية الآلية التي تساق وهي عمياء للطغاة المستبدين . ويمتنع التفاوت الكبير بين الطبقات، بوجود الشركات المساهمة، حيث يعرض السهم والسهمان لكل الفئات والتي لاتعجز أصحاب الدخول البسيطة. وبهذا نرى أن الصناعة التي بدأت كأنها تنشئ الطبقات وتباعد بينها، تقرب بين كل طبقة وطبقة وتملا الفجوة، وكذلك نرى عملها في التقارب بين الشعوب والاتصال مما يؤدي إلى التقارب في الآداب والأخلاق بما يناسبها من الدواعي اضطراباً أو اختياراً، وسيكون للطبقات العاملة سلاح الإضراب الذي له القوة التي تواجه قوة الملكية وتهدها.

وهنا يشير العقاد إلى أهمية وجود الطبقة الوسطى التي من شأنها أن تسمع صوتها وتثيت حقها . وأهمية هذه الطبقة كما يتصوره، أن المجتمع سوف يكون أبعد ما يكون «عن استبداد العلية أو استبداد الجماهير إذا امتدت فيه طبقاته الوسطى امتداداً يتغلغل بها في الطبقتين، ممن هم أعلى منها ومن هم لونهنم ، ويحاول من يريد التفرقة هنا أو هناك أن يضع

الخط الفاصل، حيث ينقطع الشبه بين الجانبين، فيعيبه الفصل الحاسم على وجه من الوجوه»^(٦٧)

وإن أثر الصناعة موجود على حضارة الإنسان، وموجود في ثقافة الفرد، ثم هو موجود في حياة النوع كله، في العمل على تقارب شعوبه وأقطاره والتنازع بين الحكومات.

وهنا نسأله عن هذا التضامن الذي يحدثنا عنه بين الشعوب، في العصر الحديث، هل هو

حقيقي؟

يجيب بقوله : إن هذا التضامن « ليس اليوم بالحبر على الورق ولا بالصدى الذاهب بين الألسنة والأسماع. إن العالم الإنساني اليوم أوسع نظاماً من أن تحكمه أكبر دولة، أوثق اتصالاً من أن تهمل فيه أصغر دولة، وما من كارثة في جزء من أجزائه تؤمن عواقبها في أجزائه المترامية مهما كان التباعد المكاني أو الاختلاف في الآراء والأهواء ، فإذا كانت ضرورة لا اختياراً فهذا أدل على الوجهة والغاية(١٨)

فإذا كان هذا عن أثر الآلة في حياة الإنسان وما أثير حولها. وإذا كان التضامن حقيقة واقعة، والآلة قد قامت بهذا التقريب، فهذا سيقودنا إلى الحديث عن موضوع الجامعة العالمية. ويرتبط الكلام عن المستقبل الإنساني أحياناً بالكلام عن الجامعة العالمية أو يثير هذا الموضوع. ويناقشه مفكرنا وهو يستعرض رأى برتراند راسل عن الجامعة العالمية أو التعليم العالمي. وقد ذهب الفيلسوف الإنجليزي إلى أن الاستعداد للحروب إنما يتم من البداية من نوع التعليم أو طريقته. فعند راسل أن الأمم الكبرى تزيف التاريخ وتكتبه من وجهة نظرها فقط. ويجب أن تفتح المدارس أبوابها لجميع الجنسيات والأديان وجميع الآراء دون تفرقة، كما أن التزييف الواقع في الكتب يجب أن يصحح. ويذكر مثلاً أن الإنجليز يعتبرون أن مكتشف الأوكسجين هو بريستلي وذلك غبن للعالم لافوزيه. والألمان يعتبرون جاوس مؤسساً للهندسة (غير الإقليدية) بينما مؤسسها هو (لاباتشفسكى الروسى) إلخ كما أن حركة العصيان في الهند تكتب في كتب الأطفال من وجه نظر الإنجليز، ويجب أن تعطي وجهة النظر الهندية نفس المساحة من الحرية في التعبير عن نفسها إلخ ما يستعرضه من وقائع، ثم يخلص راسل إلى أنه مع ذلك لا بد من أن تكون الدعوة العالمية يصاحبها ما يوافق المصالح الوطنية.

والعقاد يؤكد رأى راسل ويؤيده وهو يؤكد على العالمية والوطنية معاً، ويذهب إلى أنه لاسبيل مع تشابك المصالح بين الأمم في العالم الجديد غير هذا . إن التعاون ضرورة لازمة في العصر ولكن العالمية والوطنية لا تتناقضان، إذ أن خدمة العالم كله لن تضير وطناً من الأوطان . وفي تأكيده على الوطنية والعالمية يناقش حجج الآخرين من دعاة العالمية الراقضين أو المتشككين في عناصر الوطنية . فما هي حججهم في هذا التشكيك؟ فيذكر أن عندهم :

١ - إن القول بقيام الوطنية على الوحدة الجغرافية باطل لأن الفاصل بين الأرض الفرنسية

والجرمانية فاحصل اتفاقى.

٢ - الوحدة الجنسية خطأ إذ لاتخلو أمة من مزيج من الأجناس.

٣ - الوحدة اللغوية كذلك إذ ليس من الضرورى الاقتران بين المشاركة فى الوطن الواحد واللغة الواحدة.

٤ - ووحدة الحكومة كذلك ليست حجة إذ قد يخضع الناس لحكومة مكرهين. ومثل ذلك فى وحدة الدين إذ ليست ضرورة فى الوطن الواحد إذ قد تتعدد المذاهب.

وأقوى هذه الحجج فيما يرى هؤلاء عند القائلين بالوطنية، هى وحدة التراث التاريخى، ومع ذلك فهذا التراث لا يخلق الوطنية ثم هو لا يمنع أن يتفاهم أصحاب التراث المختلف إلخ هذه الحجج التى ينقدها المتشككون فى الوطنية عند القائلين بها.

ويرد العقاد على هذا بطريقته الجدلية فيقول إن مثل هذا القياس إذا طبقناه فى نطاق الفوارق بين الإنسان والحيوان أو فيما يقال عن مزايا الإنسان، يمكن أن يئدى إلى دحض كل هيمز للإنسان على الحيوان . ويمضى ليبرهن على رأيه ويظهر أن هذا فى النهاية لا يدل على معنى مستقيم لأن «صعوبة التعريف والتفريق لاتتنفى وجود الأشياء التى نريد أن نعرفها وتفرق بينها، والوطنية شىء موجود لاشك فى وجوده وإن تعددت عناصره حتى تعذر الجمع بينها فى وطن واحد»^(١٩) كيف إذن مارس هذا التطبيق فى دعواه؟ يقول رداً على رافضى الوطنية، فلننتظر بنفس الطريقة فى مزايا الإنسان ، قد يقال اللغة، وهذا غير صحيح لأن هناك من يولد أبكم لا ينطق. إذن هى أعضاء الأجسام؟ ولا هذه إذ كل عضو يقابله عضو مثله أو ما يقوم مقامه فى الحيوان.

عناصر الدم إذن؟ ولا هذه أيضاً، لأن التحليل قد يكشف فرقا بين دم الرجل ودم المرأة وبين دم الشيخ ودم الصبى. فهل هو التناسل؟ ولا هذا ، لأن الخيل والحمير تتناسل وهى من نوعين، والبعال لاتتناسل وهى من نوع واحد. وقد يتزوج الإنسان ولا يتناسل. ويمضى فى مناقشته لهؤلاء المتشككين، ثم يؤكد الخطأ عندهم، ويرى أن الدعوة إلى العالمية بغير الوطنية سوف تخفق لاحالة، ويجب أن تتكامل المصالح والحقوق معاً وينظر إليهما معاً . ولا بد من اتفاق للتعاون بين الضعفاء والأقوياء على هذا القياس وعلى رعاية الحقوق ورعاية المصلحة العالمية ورعاية مصلحة الأمم على حدة، والرجاء قائم لأن الحاسة الخلقية والوجهة النفسية فى الجامعة العالمية. تتقاربان

وتساندان (٧٠)

وإذا كنا قد ذكرنا الجامعة العالمية وتحديثنا عن الوطنية والوحدة العالمية، فهناك فكرة أخرى لها أهميتها أيضاً ولكن من جانب آخر، أعنى من جانب سلبى لا إيجابى، لأنه ضد المصلحة الوطنية أو لأنه يخفى فى دعواه هذه بعداً استعمارياً أو رؤية متعصبة . وأعنى ماقد يرتبط بفكرة (الأممية) إذا جاءت بخير لأمم دون أمم أخرى من الداخلين فيها .

فى هذا السياق ناقش العقاد رأى أحد الباحثين الإنجليز، الذى ذهب إلى أن الإمبراطورية البريطانية يمكن أن تصبح على تهادى الأيام وطناً جامعاً لأوطان كثيرة . وعند هذا الباحث أن وطنية المستقبل لاتمنع الانتواء تحت الإمبراطورية البريطانية (٧١)

وعند العقاد أن لو جاءت الأممية بالخير لكل الأمم الداخلة فيها على السواء، فهو لايرفضها لأنها بذلك لاتناقض الوطنية ، أما إذا كان الأمر على غير ذلك أى إذا جاءت بخير الأمم دون أمم فهي عندئذ آفة لاتمزج بالوطنية بل هي خديعة يراد بها ضرر الضعفاء ثم ضرر مؤجل للأقوياء . وهو يشير إلى التعصب الذى يحاول التخفى فى كلام الباحث الإنجليزى المشار إليه (رمزى موير) تحت دعاوى الموضوعية، ويناقش العقاد رأى موير بموضوعية . وعندة (أى عند العقاد) أن الباحثين مازالوا يختلفون حول معنى الوطن وحدوده .

والوطنية ليست جديدة إلا إذا كنا نعنى الالفاظ الدالة على الشعور، وليس الأمر هكذا فى التاريخ لأن الناس مضوا فى غرائزهم ومشاعرهم قبل أن يعرفوا لها أسماء وبالتالي فلا يقال إن الوطنية حديثة لأن لغتها حديث لانعثر عليه فى كتاب قبل الثورة الفرنسية، فالوطنية هي التى حركت الشعوب وأقامت الدول، فهي العصبية .

«والعصبية قديمة .. لم تغب من تاريخ الإنسانية ولم تزل هي المحور الذى تدور عليه علاقات

الدول والشعوب» (٧٢)

وقد كثرت معها دعوة (الدولية) أو الأممية ، وهذه الدعوة الأخيرة تريد أن تكون لكل أمة وحدة فى أمم كثيرة تتفق فى كثير من الآمال والمصالح، وفى نفس الوقت تنزل عن جزء من حريتها لضمان التعاون والاتفاق. ولكنه يرى أن هذه الدعوة ظلم للأمم الضعيفة أو الناهضة، وقائدة للأمم العالية وهي الأمم التى استوفت جميع معالم الوطنية، فالخسارة على الأمم الضعيفة وهو تعين لايقبله أمته وللأمم الناهضة. وإن قبل الدعوة نفسها فى زمن آخر وظروف أخرى يتساوى فيها

الجميع، أو أن الأهمية يمكن قبولها ولكن في حالة أن تدع للداخلين فيها الأمل في الرفعة وهي عندئذ لاتناقض الوطنية. (٧٣)

وفي التقدم يكون اليوم أفضل من الأمس والغد أفضل من اليوم، ويحق للإنسان أن يتطلع إلى غده وإلى الكمال في مستقبله الطويل.

والعقاد وهو يوسع من نظرتة المتفائلة بمستقبل الإنسان مسائراً مذهبه في التقدم لايقف عند حدود التقدم العلمي كما مر . وهنا يطرح جانباً آخر وأعنى به النموذج الإنساني، أو صورة الإنسان في طموح الإنسان في غده أو إمكانيات تحقيق الإنسان للكمال في ذاته . ويناقش العقاد هذه القضية وقد طرح عليه السؤال حول إمكانيه تحقيق الكمال للإنسانية هل يمكن أن يصل إلى حد ليس بعده غاية ؟

وإذا حدث فهل تبقى للحياة بعد ذلك قيمة ؟ وثالثاً ماهى صورة هذا الكمال ؟ وإذا لم تحقق الإنسانية هذا ، إذن إلى أين ستنتهي ؟

يرى العقاد أن الإنسانية لن تبلغ حد الكمال المطلق ، وذلك للأسباب الآتية : فالإنسان لن يحقق الكمال لأنه في أساسه مخلوق ناقص إذ له بداية ونهاية ، ولأن الكمال المطلق غير المحدود أمر يستحيل تصوره في حدود المعرفة الإنسانية، ولأن الحياة الإنسانية إنما قامت كلها على الحاجة ، والحاجة نقص . ولذتها في المحاولة والأمل والسعى .

فإذا تحقق الكمال المطلق للإنسان ، فقد لذة الحياة لأنه إذا بطلت الحاجة والسعى والأمل فقدت الحياة الإنسانية قيمتها، ولنا أن نسأله كيف يكون الترقى أو التقدم إذن؟

فيجيب إننا «نترقى في الاحتياج كلما ارتقينا فيكون أرفعنا نفساً ذلك الذي يحتاج إلى أمر لا يحتاج إليه من هو دونه. وحاجة الكمال نفسها مطلب لايشعر به كثيرون ولايعلقون بالهم بما كان منه وما هو صائر إليه. فهذه ضريبة على بنى الإنسان لافكاك منها ولاهم يستوهونها إلى أن يدركهم الزوال» (٧٤)

فالسعادة في الدنيا - إنما تكون بالأمل، والإنسان ينخدع كلما زاد نصيبه من الحياة، فالشباب أكثر انخداعاً من الشيخ لأنه أكثر منه حياة، وإنما ينخدع الشيخ نفسه لأنسه لا يخلو من حياة.

فالأمل والحياة قرينان ، ومادام الناس يحيون فسوف يتخذون وسوف يخلقون الأسباب والأمال حتى وهم على علم بحتمية الزوال . هكذا عاش الإنسان في قرونه السابقة. وكذلك يحيا

وسيحيا مع علمه بأن الكوكب الذى يعيش عليه ليس بمعصوم من الدمار - وأن آلاف وملايين القرون ستمر كغمضة عين. ومطلب السعادة يعتمد على الأمل، والسعادة هى المطلب الإنسانى . وهنا يطرح فكرته فى قصيدته المشهورة (ترجمة شيطان) إذ تصور الشيطان وقد تاب وأدخل الجنة ثم يسأل الله تعالى هل يمكن أن يسعد ويستقر وبينه وبين الكمال غاية، وإذا هرم طلب الكمال والشوق إليه فهو ممسوخ وإذا طلبه وهو لا يبلغة فهو مجاهد محروم ، فكأنه يعيش فى دار النعيم ولا يعيش سعيداً مع أن طلب النعيم نفسه هو للسعادة. وإذا طلب الإنسان ما يطلبه الشيطان فى هذا التصور فلن يظفر بشيء وبالتالى فعليه أن يطلب ما فيه شيء من السعادة وهو سعادة الاستقرار . يقول عن ذلك « إن السعادة إنما هى فى السعى والطلب أو فى الأمل الذى ينتقل بنا من حال إلى حال. فاما الاستقرار العام فلا نبلغه ولا هو محمود إذا نحن بلغناه»^(٧٥)

وليس معنى ذلك أن يتوقف الإنسان عن طلب الكمال ، فالإنسان الفرد عليه أن يسعى لطلب الكمال مابقى له من عمر، وبهذا تشغل أنفسنا بطلب الكمال المحدود بهذا العمر المقدر . وهذا الكمال هو النموذج، وهنا يشرح أن لكل عصر مثاله ونموجه . للرجل الكامل فى الحاضر والمستقبل ربما أكثر من نموذج. أحياناً . وأمثلة العصر الحاضر كلها تلتقى فى نموذجين أو مثالين وهما «السوبرمان» و«الجنتمان» هاتان صورتان للإنسان الكامل أو النموذج الإنسانى فى العصر الحديث. فأما الصورة الأولى فهى المعروفة عند (نيتشه) كما يعرفها العقاد ويفهمها * وقد جاءت لنيتشه من تأثره بمذهب النشوء والارتقاء فظن أن الإنسان يرقى ليصل إلى مرتبة السوبرمان، ومعناها الإنسان الأعلى أو الإنسان الذى هو فوق الإنسان - وفى هذه الصورة نرى الفردية واضحة ومسيطرة أو هى الأساس .. هذا السوبرمان الذى يصوره نيتشه لايمنى إلا بنفسه ولايرحم من سواه أو من هو دونه، ولايعرف الصديق، والخير والشر عنده ما أرضاه، وحقق أغراضه - وهو لا يؤمن بغير سطوته وجبروته وعظمته. وميزان الفضائل هى مصلحته وهواه إلخ.

وأما صورة الجنتمان فقد نجد لها الصورة المثالية أو كما نراها فى التعريفات وفى الكتب بشيء مختلف عن سوبرمان نيتشه، وهى فى صورتها فى الواقع مختلفة عن صورتها المثالية أو المكتوبة. فمن التعريفات ما يصوره على أنه يعمل على أعلى المبادئ مهما اختلفت مع مصلحته، وفيه شجاعة كبيرة ويسيطر على الشهوات والغرائز ، وقد يدفعه ذلك إلى أن يقف وحده بين أطلال الأثرة والجور، ومنها ما يصوره على أنه الإنسان الذى لا يوقع ألماً بغيره، وعنده من القوة مثل ما عنده من البساطة، وهو يلتمس لخصومه الأعذار ويفهمهم لأنه ينفذ لعقولهم ويفهم دوافعهم إلخ.

ويرى فيلسوفنا أن الصورة التي قدمها نيتشه للسوبرمان، أو النموذج يمكن أن نجد مثيلاً في الطفلة والمستبدين في واقعنا المعاش ، ولكن نيتشه كما يقول أخطأ عندما حاول أن يبرهن على صحة رأيه بالفسيولوجيا ، فقال إن العضو في الجسد يهتم بنفسه أو يستهلك غذاءه لنفسه فالصورة العلمية غير ذلك، إذ لا قيمة للعضو في الجسد بغير خدمة الجسد كله، بل إن وظائف الأعضاء تقول إن مصلحة الجسد في وظيفة العضو مقدمة على مصلحته ، وكذلك يكون القياس في الإنسان بالنسبة لغيره.

وأما فكرة الجنتلمان فقد تحولت إلى مسخ في المجتمعات المعاصرة لأنها تحولت إلى مجرد مظاهر من الآداب والسلوكيات، يحفظها المرء أو يدرسها ويتدرب عليها، ليسلك وفقاً لها في الأندية وفي محافل الظرفاء . وقد قصر الحياة كلها على البيئة الخاصة في المجتمع الحاضر فكل شيء يقاس بما يرضيها .

إن الجنتلمان في الأندية والمحافل لا يحقق إلا الظاهر ويكتفى بأن يمارس هذه الشكليات ثم لاعليه بعد ذلك من المثل المفترضة فيه، لا عليه في أن يكون أضيق الناس عقلاً والأهم خلقاً وأسفهم نوعاً إلخ^(٧) . ويبقى السؤال : ما الذي يجب أن يلتزمه في صورة الكمال الإنساني أو ما الميزان لهذه الصورة أو تلك.

وينقد العقاد الصورتين - السوبرمان - والجنتلمان - مسيئاً ، فلذرفنس الجنتلمان في الصورة المكتوبة لأنه بعيد التحقيق وأوغل في الحلم والتأميل ، أما جنتلمان الأندية فيكفي أن نتصور استبدال صورته، وتأخذ صورة العظماء في التاريخ بدلاً من هذه الصورة الشوهاء وانتترك حسابات الأندية في معاملات الحياة وقسطاس الظرفاء، ولنتذكر العظماء أمثال - موسى وبوذا وعيسى أو أفلاطون ، ولنتقبل صورة سوبرمان نيتشه لما بيناه.

وإن فما هي صورة الكمال الإنساني عنده؟

يجيب إنه «الإنسان الذي تمتزج فيه حقوق الفرد والبيئة والإنسانيه جميعاً. هو مثال الكمال المطلوب ، فإن سألت أي هذه الحقوق ينسأها إذا اشتجرت في نفسه واستحال عليه التوفيق بينها فاجزم بأن ينسى فضائل الفردية والبيئة في سبيل فضائل الإنسان الباقية، لأنه طالب كمال ، والكمال معلق بالدوام لباحاجات نفسه الزائلة ، ولا الزمان المحسدد الذي يعيش فيه»^(٨)

المجتمع :

ويؤمن العقاد بدور الطبقة المتوسطة في المجتمع ، ويجعلها المقياس الذي تقاس به درجة المجتمع من الارتقاء والانتظام والعدل والحرية . والعقاد وهو يقر بوجود الطبقات لوجود الاختلاف في الإنسان من حيث الملكات والاستعداد والطموح والقدرة على الإنجاز والعمل، لايعنى بذلك وجود التمييز القائم على أساس جنسى أو دينى أو مادي .

ولكنه يلاحظ وجود التفاوت في الطبيعة الإنسانية ، ولاسبيل لإلغاء هذا التفاوت لأنه ضد الطبيعة وضد مصلحة المجتمع إذا سوى بين العامل والخامل، والمهم ألا يقع الظلم والاستبداد سواء كان الاستبداد من مجتمع القلة على الأغلبية أو كان استبداد الأغلبية ، وإن فالمجتمع السوى والمثالي عنده توجد به الطبقات ولكن لتأخذ كل طبقة حقتها وتستطيع إيصال صوتها والتعبير عن مطالبها وحقوقها، ولكنه باختصار هو مجتمع الواجبات والتعاون والحقوق معاً. هذا المجتمع الذي يحقق لكل طبقه نصيبها والدفاع عن حقتها . مجتمع مثالي لم يوجد بعد ، ولكن مع تقدم المجتمع الصناعى سوف يوجد هذا المجتمع تدريجياً ، وكلما تعددت مرافق المعاملات الاقتصادية، وهذا يرجع لطبيعة المجتمع الصناعى المعاصر، لأن الصناعة فى مراحلها المتقدمة لن تكون فى أيدي الأغنياء أو أصحاب الأموال وحدهم، وذلك لاعتماد المصانع على مجموعات عديدة من الفنيين والإداريين والاقتصاديين ، فصاحب المال لا يستطيع أن يملئ على الآخرين إرادته المنفردة وهم يملكون التجمع النقابي، وهم يعرفون أنه مع امتلاكه لرأس المال مضطر إلى معيشتهم بل لعله لايعرف مايعرفه هؤلاء من إدارة لماله والقيام على احتياجات الصناعة ، فالصناعة التى كانت سبباً فى التفاوت وظلم بعض الطبقات فى بدايتها، تعود لتحمل الدواء لنفس الدواء .

فإذا أضفنا لذلك الشركات المساهمة التى يساهم فيها الأفراد بالسهم وبالمسهمين وأكثر

فلن تتباعد المسافة بين الطبقات^(٧٨) . هذا المجتمع يتجه نحو الاستقرار والحرية .

و ينتقد العقاد الرأي الذى يذهب إلى الربط بين المجتمع الصناعى والثورات التى اقترنت به على سبيل أنها لازمة عنه وملزمة له ونتاجة عنه وحده، فعنده أن التاريخ يشهد بوجود الثورات فى مراحلها المختلفة . فكما وجد التفاوت، كان الاستبداد والطغيان من دواعى الثورات والتمرد. فتثورة المحرومين ليست لازمة فى المجتمع الصناعى خاصة فى أطواره المتقدمه ، كما أنه ليس السبب فيها ، وإنما يرجع السبب إلى وجود الظلم والتفاوت كلما وجدت أسبابه، ومن هذه الأسباب ضعف الدولة، وقد وجد ذلك فى حالة الظلم الواقع على الفلاحين وعلى العمال وعلى كل

طبقه ، فكلمنا وجد الطغيان وجدت أسباب الثورة ومقدماتها والعوامل المشجعة عليها . وأما عن الشواهد التاريخية على ذلك فهي كثيرة لأننا نعرفها من التاريخ المصرى القديم، وفى تاريخ أسبرطة. وروما وفى العصور الإسلامية.

فمخطوطات البردى فى مصر الفرعونيه تحكى لنا عن عهد الأسرات المالكة بعد السادسة .. وتحكى لنا عن شكوى العامة وثورتهم بل وشكهم فى الدين وبعدهم عن الأخلاق والمعادن السائدة، فتوالت القلاقل والغارات، وسيق العمال سفرة لبناء الأهرام. وفى هذا العصر دمرت القلاع وهجرت القصور وتوالت الهجمات داخل البلاد وخارجها .

وفى أسبرطه نجد ثورة الفلاحين وزراع الأرض والأرقاء المعروفين باسم الهيلوت

. Helots

وفى روما نجد ثورة الأرقاء بقيادة سبارتاكوس الذى كان قد تعلم المصارعة وقاد حركة التمرد والثورة، وجمع حشداً بلغ سبعين ألفاً حارب بهم الدولة الرومانية وشكل تهديداً مستمراً لها، وجندت الدولة لمحاربه أكبر القادة، والجيش الجراره للقضاء عليه وعلى حركته، وثورة سبارتاكوس خطها فى التسجيل التاريخى أو فى من حظ الثورة فى مصر القديمة ومن ثورة الهيلوت فى أسبرطة . ونجد نفس العوامل فى التفاوت الكبير بين الطبقات وواقع الظلم والاستبداد وضعف هيبة الدولة خاصة مع وجود هجمات البرابرة الشماليين المتكررة التى أدت إلى استيلاء ماريوس بعد تنظيم جيشه واستغلال الوضع للاستئثار بالسلطه، حتى وقع الانقسام فى الدولة بين جيش الوطن بقيانته وجيش الولايات بقيادة كرنيلوس. وفى هذا الوقت وقعت ثورة سبارتاكوس الذى اكتشف بعد هزيمته أن أكثر من ستة آلاف من أتباعه لم يكونوا من الأرقاء ، ولكنهم هربوا ثورة على الظلم وطلباً للحريه ولحقوقهم الإنسانيه. وأما فى التاريخ الإسلامى فنجد ثورة الزنج ومعناها الأثيوبيون من القارة الأفريقية ، ومن هنا نسبت إليهم الفتنة فسميت بفتنة الزنج^(٧٩)

ومع ضعف سند الدعوى عند هؤلاء إلا أنها لاقت الظروف المواتية : من ضعف الدولة - والخلاف الشديد بين العباسيين والعلويين أصحاب الحق فى عقيدة الأكثرين ممن أبناء الإقليم وماجاورة من الأقاليم . وقد استمرت خمس عشرة سنة نشرت فيها القلق والذعر والخوف ، وقد ادعى زعيمها فارس ، النسب الشريف ثم كشفت أغراضه فإذا هو متمرد يسرى عليه لقب الخبيث . ودعا إلى الحريه للأرقاء استناداً لقوله تعالى « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم

الجنائيات تلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن» (٨٠) وفسر معنى الآية بأن الله اشترى الرقاب فلم تعد ملكاً لأحد. وقد تعددت الفارات والنهب والسلب ويقول مورير - وهو على غير العقيدة الإسلامية، فلا يقال إنه غاضب في قوله أو أن رأيه ممتزج بالتعصب الديني في حكمه- و يؤيد العقاد رأيه القائل إنها ثورات إجتماعية أو أنها ثورات للطبقات المظلومة في المجتمع ولن أراد أن يستفيد من القلاقل وضعف السلطان. وهذا الرأي يؤكد مآذنب إليه من أن الثورات ليست مرتبطة بالعصر الصناعي. ومع التقدم تتقارب الطبقات وتحقق الحريات. وسوف يتم التفاوت كلما تقدمت الصناعة. وخلصه رأيه «أن الاستقرار والحرية مفقودان حيث تسطر فئة من المجتمع على سائر فئاته، رهينان بتعدد الطبقات وتعدد الكفالات وتعدد أنواع الأعمال، ومن هذا التعدد يخلق الترياق الواقي من الأثرة والطفيان، فإنهما خرق لنظام الحياة العامة لايسنطاع ولايحتاج إليه حيث تتقارب الأقدار والحقوق وتتداخل المصالح والعلاقات» (٨١)

الأسرة والمرأة :

لاشك أن قضية الأسرة والمرأة من المشكلات والقضايا المصيرية في نطاق المشكلات الاجتماعية، والمؤرخ وفيلسوف التاريخ وجهة نظره الجديرة بالاستماع إليها من موقعه، لما تقدمه من بيان وتوضيح لأبعاد هذه القضايا وأصولها في ضوء التاريخ الإنساني الطويل. وهي من ضرورات الحياة الاجتماعية ومايصاحبها من تغير واحتياج لهذا التغير مع تقدم المجتمعات. ولها أهميتها سواء في المجتمعات المعاصرة المتقدمة أو المتخلفة على حد سواء. طبقاً لظروف كل مجتمع ومواضعاته الاجتماعية القائمة والخطوات التي وصل إليها في هذه المشكلات والتي لها أبعادها التاريخية والعقائدية، كما لها بعدها الاقتصادي، ولايمكن لفلسفة الفلاسفات الاجتماعية أن تتجاوز هذه القضايا أيضا إلا وقد شابها النقص في المعالجة لأهم المشكلات المطروحة. وقد تبلورت قضية المرأة في مطالع العصر الحديث مع المطالبة بالحريات والحقوق، ويرى العقاد أن هذه القضية. «بدأت على حق يشوبه الغلط» (٨٢) على حد تعبيره. ويرى العقاد أن للمرأة الحق، وأن القضية لها وجاهتها إذا جاءت في تشابكها وتلاحمها اللازم والحقيقي مع المطالبات الأخرى التي لاتنفصل عن حقوق المطالبين بالحرية. وقد اقترنت المطالبة الحديثة بكثير من أصحاب الحقوق: العبيد يطلبون من سادتهم حقوقهم، والأجراء يطلبون

بحقوقهم من أصحاب الأموال ، والشعوب المغلوبة تطلب حقها من الشعوب الغالبة ، بل والأبناء كذلك يطالبون بحقوقهم من الآباء . ثم عباد يطالبون بحقوقهم من المعبود . ، فإذا جاء الطلب من المرأة فهو حق ولكنه حق إذا جاء في سياقه كعنصر في المجتمع . ولكن الخطأ في القضية أو الخطأ الذي شابهها أنها جاءت وكأنها تعبر عن خصومة بين الجنسين - لأن المرأة والرجل كلاهما كانا مظلومين . كانت المرأة ظالمة ومظلومة شأنها شأن الرجل . وإذا كان الظلم لحق بالمرأة في عصور الجهالة إلا أن هذا لا يؤدي إلى القول بالخصومة بين الجنسين ، لأن الاثنين كانا ضحية لعو واحد .

«كان الرجل ضحية جهله يوم كانت المرأة مظلومة، كانت مسئولة مثله عن هذا الظلم - أو

غير مسئولة - فهما على الحالين مستويان»^(٨٣)

وكان ضحية الاثنين أيضاً الأطفال من البنين والبنات، عندما كان يضطرمهم أهلهم إلى العمل في طور الطفولة، وإهمال تعليمهم حين تضطرمهم الظروف . ولكن إذا كان هذا هو الوجه غير السليم للقضية فما وجهها الصحيح ، ؟ . وإذا كانت مسألة الخصومة بين الجنسين خطأ شاب القضية وكأنها قضية لا بد فيها من غالب ومغلوب، فما هو الوضع الصحيح للقضية إذن؟

«توضع قضية المرأة في وضعها الصحيح يوم يقضى فيها على أنها علاقة بين شريكين يتوزع بينهما العمل على حسب اختلاف الوظيفة والاستعداد، وكلاهما خاسر مغبون إذا أخل بحق شريكه ونازعه عمله وكفايته . وكلاهما رابح إذا عرف أين يعطى وأين يأخذ من قسمة الخلق بين الجنسين»^(٨٤)

وهو يذهب إلى أن الاختلاف الفسيولوجي في تركيب أعضاء المرأة والرجل، لا يقف فقط عند أعضاء الجسد والوظيفة الجنسية في التناسل ، بل يتعداه إلى التقابل في الاستعداد في العاطفة والفكر والبديهة الخفية، وهذه القضية إذا نظرنا إليها من هذه الزاوية تطرح قضية أخرى أعم منها ومرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً، وهي الأسرة أو وضع الأسرة كمقياس آخر لحالة المجتمع وتقدمه . فإذا نظرنا في حالة الأسرة في مجتمع ما ، استطعنا أن نحكم عليه وعلى مدى سلامته . والأسرة أيضاً مؤثر نخلص منه إلى حكم الطبيعة في تقسيم العمل واحتيال النوع لبقائه ونموه، فليس هناك إذن فاضل ومفضل، ولا خاسر وغالب، وإنما هناك تقسيم للعمل، وتعاون بين جنسين يكمل كل منهما الآخر . فوظيفة الأمومة ليست أقل من الوظائف التي يقوم بها الرجل .

وإذا خسر المجتمع مسألة ممارسة المرأة للحقوق السياسية أو التمثيل النيابي إلخ يستطيع الرجل تعويض ذلك ، ولكن إذا خسر وظيفة الأمومة ورعاية الأسرة التي يركن إليها الجميع طلباً للسكينة والعطف فالخطر مائل للعيان على كيان المجتمع كله. ولذلك فلا يجب أن تحرم المرأة من وظيفتها الأساسية وهي الأمومة وتربية عواطف الأسرة، وإنه يجب على المجتمع ألا يضطرها تحت وطأة الظروف الاقتصادية والاحتياج للبحث عن الرزق، إلى التخلّص من هذه الوظيفة من أجل العيش . ويقرر العقاد وجود هذه المشكلة ، أعنى حاجة المرأة أو بعض النساء تحت وطأة الظروف الاقتصادية إلى العمل وكسب العيش. ولكن ذلك عنده ليس هو الوضع الصحيح، إنما هو كالوضع عندما كانت تضطر الظروف الأبناء في طور الطفولة إلى العمل. وهو أمر استتكتفته الضمائر وليس الأمر على غير ذلك بالنسبة للمرأة، ويرى العقاد أن القرن العشرين قد لا يستطيع أن يحل هذه المشكلة . ولكن على الأقل يضعها في وضعها الصحيح، فلا خصوصية بين الجنسين ولكنه تعاون لكل وظيفة فيه، وتلحل المشكلة بعد ذلك أو تصحح الأوضاع الأجيال المقبلة . (٨٥)

ومن هذه النظرة للقضية المرأة والأسرة ، نجد اهتمام العقاد بقضية المرأة وأهمية دورها في المجتمع، وليست المسألة عنده إنقاصاً من قدر أحد الجنسين ، لأنها مسألة أنوار يحسن كل طرف منها ما هو مؤهل له أكثر من غيره، وقد تحسن المرأة أو بعض النساء في الأعمال الأخرى ولكن الحديث هنا على المرأة عامة ، وليس دور المرأة في الأسرة والقيام بواجبات الأمومة والتربية باقل أهمية من الأنوار الأخرى. فهو التعاون إذن بين الجنسين لصالح النوع وليس التعارض في المصالح. ثم هو بعد ذلك يعطي المرأة حقها كما يشير إلى واجباتها . ويوضح البعد التاريخي للقضية في ضوء تطور المجتمع الإنساني، ويضع مسألة ظلم المرأة تاريخياً في وضعه وفي إطاره التاريخي الصحيح. ويعترف بوجود المشكلة مما يعنى الاعتراف بوجود الظلم. ولذلك ينادي بتخطي المشكلة. وبأهمية القضاء على الظروف التي تجعل من عمل المرأة اضطراباً اقتصادياً، أو اضطراباً لظروف العيش وطلب الكرامة. ويوجب على المجتمع حل القضية ، ويأمل فيه. ولولم يحدث في نطاق القرن العشرين، فعلى الأجيال القادمة حله ، طلباً للسلامة للمجتمع بأسره، وليس لصالح المرأة وحدها.*

الإيمان :

ويرتبط الإيمان بتطور الإنسان، إذ الإنسان نفسه ارتقى في معتقده حتى وصل إلى الله الواحد .

ولكن قضية الإيمان تعرضت في العصر الحديث وفي عصر النهضة في القرن السابع عشر إلى ما بدا وكأنه مشكلة أو أزمة بسبب العلم. وكان الخطأ خطأ الجائين، كان خطأ العلماء كما كان خطأ الجامدين من رجال الدين. ولكن لنعرف أولاً أن قضية الإيمان قضية إنسانية لأنها قضية الوجود وليست قضية فئة دون أخرى، فالمدافع فيها يدافع عن عقله ووجدانه، والمهاجم فيها يهجم على عقله ووجدانه ، ولا يجب أن ينزل أحد عن حقه في تناول القضية باعتبار أن بعض الناس أحق بالهجوم أو الدفاع، إذ من يفعل هذا إنما يتنازل عن حقه في وجوده وحياته ، وعن حقه في فهم أسرار الوجود والحياة وهذا هو أكبر حقوق الإنسان.

قضية الإيمان إذن «هي قضية الوجود وليست قضية الجامدين أو المتحررين من رجال الدين ، وإذا صار الأمر إلى قضية الوجود فالإثبات والنفي فيها مطلوبان من كل موجود يعقل ويبحث عن حقيقة وجوده ، أيا كان رأى الجامدين أو المتحررين من رجال الدين في جميع الأديان»^(٨٦) .

ويحدد العقاد أسباب الشك التي صاحبت بداية العلوم الحديثة وأقواها خمسة :

أولاً : كشف كوبرنيكوس لمركز الأرض من المنظومة الشمسية ومن الأجرام السماوية على العموم.

ثانياً : ظهور القوانين الطبيعية التي سميت بالقوانين المادية أو الآلية .

ثالثاً : مذهب النشوء والارتقاء .

رابعاً : علم المقارنة بين الأديان والعبادات.

خامساً : «مشكلة الشر» وهي ليست من مشكلات القرن العشرين خاصة ، ولكنها تفاقمت فيه

بسبب الحروب.*

يناقش العقاد مشكلة الشر في أكثر من موضع. ولعلها من أهم المشكلات التي اهتم بها ،

والمهم أن ما طرحه من احتمالات أو أوجه نظر أخرى يمكن أن تقوم محل التفسير الذي يجعل

منها مشكلة أمام الإيمان .

وإننا نقاش موضوع موضع الأرض أو كشف كوبرنيكوس. وعنده أن هذا الكشف لوتروي الناس في النظر إليه لوجدوا فيه دليلاً أكبر على القصد والغاية، لأن موضع الأرض حول الشمس هو الذى جعلها أصلح للحياة، فوسطت بين الكواكب فلاهى بالبعيدة عن الشمس حتى يشملها الصقيع الذى يمنع الحياة، ولاهى قريبة القرب الذى يجعل وجود الحياة محالاً أو متعزراً. كما أن حجمها جعل قوة الجاذبية فيها مناسبة فلاهى كبيرة بالشكل الذى يجعلها تشل حركة الأجسام ولاهى خفيفة بحيث تطلق الموجودات إلى فضاء ثم لاتمسك حولها بالجو الصالح للحياة.

إن قوانين الكون أدل على وجود الحكمة ثم «ما الذى يمنع أن يكون التدين اجتهاداً يبلغ فيه الإنسان ما هو قادر على إدراكه، طبقة بعد طبقة وجيلاً بعد جيل»^(٨٧) وإذن فهذه الكشوف لاتتعارض والوجهة الدينية إلا عندما يساء الفهم.

إذا أخذنا الأمر من هذه الوجهة فأحرى بهذا العصر أن يسمى عصر الشك فى الإنكار إذا كانت القرون القليلة الماضية تصور الشك فى الإيمان.

ومن هنا كان من النتائج التى استفادها الفكر الإنسانى فى هذا القرن ألا يقطع الصلة بين العلم والفلسفة، وألا يعتبر أن النظر فى موضوعات الميتافيزيقا أمر يخل بكرامة العلماء أو يخرجهم من نطاق علومهم. والعقل العلمى الآن مطالب بالنظرة المجردة لأنها اضطرارية لا اختيارية فلايد من النظر فى أصل الموجودات المادية.

« وليس (ماوراء المادة) فى القرن العشرين سخيلاً يوغل فيه الظن والخيال، بل هو عالمه الذى يشاهده بالعين وينتهى إليه بالتجربة ويفكر فيه ويتخيله على اضطرار بعد انتهائه بالحس إلى غاية مداه»^(٨٨) إن هذا الاضطرار يشمل العلماء فى ميادين شتى، فإذا بينا شموله للرياضى وعالم الفيزياء والكيمياء فالطبيب وعالم التشريح سينتهى إلى نفس النتيجة. وذلك إذا ما نظرنا فى المخ Brain والعقل Mind لأنه لن يجد المخ بشكل الإناء المحسوس للعمليات العقلية، وذلك لأن الدراسة التشريحية للمخ تقول لنا إنه قد يصغر المخ ويكون صاحبه من العباقرة وقد يزال جزء منه وتظل الملكات فى الخيال والعلوم والمعارف كما هى. ولقد ذهب بيكارت إلى اعتبار الغدة الصنوبرية هى الصلة بين عالم المادة والروح أو المخ والنشاط الفكرى، وأكثه السيوم « لو عاد لرأى المغرقين فى التجسيم يسبقونه إلى التسليم باختلاف مادة التفكير من مادة الدماغ كله، بما فيه من غدة صنوبرية و من أغشية وتلافيف»^(٨٩)

والتجارب الجديدة على « إشعاع المخ» لم تدل على شيء جديد في هذه العلاقة مع رصد الإشعاع الصادر من مخ الإنسان في حالاته المختلفة وإشعاع الحيوان في حالات الانفعال ، لم يستطع أن يؤثر العالم مثلاً بالتجارب العكسية أى تأثير على المخ الإنسانى أى لم يستطع أن يصدر إليه إشعاعاً فيحدث ما يحدث عند التفكير أو عند اشتغاله بموضوع من الموضوعات الإبداعية فى شتى صنوفها ، وإذا كان من الصعوبة التنبؤ بما ستعمله قرون قليلة قادمة مع سرعة الإنجازات فإنه من الممكن التنبؤ بما يحدث إلى نهاية القرن العشرين .

والعقاد يرى ان من أشواق النفس الإنسانية الشوق إلى الإيمان وهو مانجده عند المؤمن وعند المتشكك ، إذ لا يخلو الشاك من الإحساس بهذا الشوق ، فمثلاً نجد عنده نوعاً من القلق أقرب إلى قلق العاشق المستريب، ولكن للقرن العشرين ميزة فى هذا وهو أنه يفسح لهذا الشاك أسباباً للإيمان ويعفيه من الإحساس بالخجل عند النظر فى الغيبيات ، أو بعبارته هو أن من فضيلة القرن العشرين «أن العقل البشرى إذا اشتاق فيه إلى الإيمان استطاع أن يطلبه ولم يخجل من طلبه أو أنه يطلبه مع العالم والفيلسوف والمتصوف والمؤمن بدينه ، ولا يطلبه متخاذلاً متتابزاً يدارى سره من علانيته ويستر جانباً من تفكيره لكيلا يطلع عليه جانب آخر يعارضه أو يزدريه» (٩٠)

وسيوكد هذا تقارب الشعوب فى هذا القرن والاتجاه نحو الوحدة وخاصة إذا جاء كلامه فى نطاق القرن العشرين وهو يتقابل أيضاً بالتقارب بين الديانات ، ثم يتقابل أكثر بمستقبل الدين أو الإيمان عموماً ، ومع أن استطلاع الموقف الآن قد لايقول بهذا من النظرة الأولى على الأقل ، لكن ترى هل سيمضي إلى وجهه ولو بعد حين، أو هل نقول إن ما يحدث الآن ربما كان من النكسات التى أشار إليها والتي ستسفر عن هذا الأمل الذى ينشده ويذهب إليه. هذا ما سناقشه فيما بعد ، ولكن العقاد فى قوله بتقارب الأديان أو لقضية الإيمان يكاد يجعل المحور فى هذا التقارب على لباب الموضوع أو قل إن المدار كله على مسألة وجود الخالق والغاية والقصد ، ثم هو يوحد بين الديانات فى اللباب ويدعو المؤمن بعد ذلك أن يسقط ماعلق بهذا اللباب ، أو أن عليه أن يبقى على جوهر دينه ويسقط ما علق به من التواشى والخرافات، وذلك لأن «الأديان تتوحد بالجوهر

وتتفرق بتلك الغواشى والنفايات ، واللامبالاة بالقشور التي تعلق بلباب الدين حيث يقوى ضمير الفرد الحر على التخلص منها ، وحيث تتمكن عوامل الوحدة الإنسانية من التغلب عليها فتبقيها متسامحة أو تنفيها متجافية ، ولا تسمح لها على الحاليين أن تعوقها عن قبيلتها^(٩١)

ويذهب العقاد إلى توحيد القبلة بين العلماء والصوفية والفلاسفة - إن صح التعبير - وإن اختلفت نقطة الانطلاق . ويعد هذا من مميزات العصر، لأن الحرية الفكرية أطلقت فيه الفكر من عقالة الذى قيد به نفسه عند بدايات العلم الحديث، فكما رأينا أن الدراسة فى المادة تؤدي إلى النظر فيما وراء المادة.

وقد يختلف خط السير نحو هذه القبلة فقد يمتد من المحيط الهادى إلى المحيط الأطلسى أو العكس ولكن الخط واحد . فوليم جيمس فى برجماتيته ومع تقريره للواقع إلا أنه لايجد فيه ما يناقض الفكر المثالى، وذلك فى قوله بإرادة الاعتقاد .

وهنا يفرق العقاد بين من يقرر الواقع ويكتفى به أو ينفى به ماعداه، وبين من يقره ويجد فيه دلالة على ما سواه، ويضرب مثلاً بالمذهب المثالى عند برادلى الذى يذهب إلى تأكيد حقيقة الوجود، وأن الإنسان يترقى إليها وإن لم يدركها.

وأما ألكسندر الواقعى فيؤكد أيضاً الوجود الألهى، وإن قال أنه نتيجة لارتقاء المادة من تفاعل المكان والزمان^(٩٢) . فهنا نجد أنفسنا أمام تقرير لحقيقة الألهية والواقع، ولاختلاف «من الأدى ومن الأعلى» وينحصر الاختلاف فى نقطة البداية. ويلاحظ تلمذة ألكسندر الواقعى على برجسون المثالى. ويعد هذا من عجائب الاتفاق فى هذه المباحث الفلسفية، فقد تأثر ألكسندر برأى برجسون فى الزمان باعتباره أصلاً فى خلق المادة، وأن قوامه وهو التغيير، ينشئ الكائنات وينميتها، ثم يستمر مرور الزمن وهو يشق طريقه إلى المستقبل، محتفظاً بكامل ما كان يتجمع فيما سيكون. ويرى فيلسوفنا أن هذا النظر فى الزمان لم تكن تتأنى فكرته للفلاسفة المعاصرين. لو لم تمثل أذهانهم بفكرة الحركة فى الأثير كما تتراخى فى سريان شعاع الضوء خلال الفضاء»^(٩٣)

وهذا الربط بين العلم والفلسفة و الإشارة للمصادر العلمية وراء الفكر الفلسفى المعاصر يؤيد النظرة الفلسفية هنا ويؤكد شرعية هذا الاتجاه بالنسبة لجال الفيلسوف إذا لم تبعد حدوده عندما يقول بأصالة الحركة الزمانية قبل تجسم المادة . إذ يقول لنا العالم المعاصر إن المادة ترد إلى

شعاع فى الفضاء ، وأن حركتها حركة مجردة لا يستطيع العلم أن يفرق فيها بين المتحرك ومصدر الحركة، سواء جاء على صورة الضوء أو صورة الحرارة أو صورة الكهرباء

ويشير كذلك إلى مباحث الباراسيكولوجى parapsychology .

ويترجمها (بالسيكولوجيا المقارنة) ومدار البحث فيها على انتقال المشاهدات بغير وساطة الحواس. وهى خطوة جريئة إذ ليس من التقاليد فى عادات البحث العلمى. وخلاصة رأى الباحثين: رصد الواقع مع عدم إمكان التفسير بالفروض المطروحة ، ولكن الأمانة العلمية تقتضى المضى فى البحث لا العنول عنه.

ومما يؤكد جدية هذه الدراسة أن من العلماء المشتركين فيها علماء طبيعيين مشهور لهم منهم (السير أو ليفرلودج ، والسير ويليام كروكس ، والسير ويليام بارث) ومن المهتمين بالدراسات النفسية (وليم جيمس ، وجورج هيماثر ترورثيليتام ماكجوجال) ومن أهم المباحث (ظاهرة التلباى) Telepathy أو التخاطر عن بعد .

والخلاصة أن هذه الدراسات تفتح مجالات جديدة وتشير إلى هذه المجالات والظواهر، وإن لم تصل إلى تفسير. ثم يشير إلى جانب جديد وهو كتابة العلماء أحيانا فى موضوع الدين أو عقائد العلماء، فمنهم من ذهب فى تأييد رأيه، بالاستناد إلى علمه الذى تخصص فيه. والمتفق عليه بين العلماء كافة هو حدود العلم وأنه وضعى أو تفسيرى لا يتعدى ذلك إلى كشف المجهول. ولكن إذا كان العلم نفسه بمعزل عن الموضوع أو عن إمكانية إبداء الرأى فما جدوى ذلك؟ يجيب أن آراء العلماء سند للإيمان، لأن المؤمنين منهم عن تقرير وتوكيد أو ترجيح ورغبة أو استعداد وانتظار ، هؤلاء جميعاً حصتهم فى تأييد العقيدة، أنها بمثابة فتوى علمية أن علومهم التى تفرغوا لها لاتعارض والإيمان فى أساسه، ولاتمنع العالم أن يفتح صدره وضمير العالم الغيب^(٩٤)

والمرتاب نفسه باحث عن الحقيقة ، ينشد وجودها. وقد تهديه بديهته إلى عقيدة معينة أو الانتقال إلى عقيدة أخرى ، وقد تهديه إلى عقيدة قائمة على النظر والتفكير * ، فالشخصية الإنسانية تعمل عملها فى الهداية الروحية والشوق إلى القداسة والربط بين الحياة المحدودة والحياة الأبدية. فالعقيدة إذن فى الشخصية الإنسانية - أقرب إلى مبادئ الرياضيات . والحكمة التى حوم حولها ذهن الإنسان، والديانات تلتقى فى الجوهر واللباب .^(٩٥)

وقضية مستقبل الدين كثيراً ما تطرح ويدور الحوار حولها، ولعلها سمة لعصرنا . أعنى السؤال الملح عن المستقبل ، فيما يخص كثيراً من المشكلات والمجالات الإنسانية المختلفة ، ونضرب مثلاً لما يطرحه (هيرف روسو) في كتابه عن (الديانات) حول وحدة الأديان ومستقبل الدين. وعنده أن الديانات تلتقى في كثير من النقاط في الطقوس أو العقائد ، وإن كانت هناك اختلافات أيضاً، ثم يشير إلى الشيء الوحيد الممكن اعتباره واحداً بين الديانات ويحدده في المفهوم القائل بوجود علاقة بين الإنسان وبين شيء يفوقه ويتخطى قواه العقلية والجسدية^(٩٦) .
وأما عن مستقبل الديانات فيطرح ثلاثة احتمالات :

١ - زوال تدريجي للدين . قد يكون لأسباب بيولوجية كما ذهب جوليان هكسلي أو لأسباب تاريخية اقتصادية كما عند ماركس إلخ - يقول : بذلك تكون نبوءة نيتشه قد تحققت .

والاحتمال الثاني:-

٢ - بقاء الدين لاحتياج الإنسان إليه في مجتمع يلبي احتياجاته المادية والنفسية ، لأنه سيبقى على السؤال حول نهايته ومجاهاة العضلة وهنا يتوقع إما أن تبقى الاختلافات بين الديانات أو يحدث تلاقح تدريجي ينتج عن الفهم المتبادل^(٩٧)

والاحتمال الثالث:-

٢ - بقاء الديانة التي تثبت صحتها وتكون قد استطاعت أن تواجه تحديات النقد. وهنا نلمح بعض المواقف القريبة من العقاد ، وأعنى بقاء الديانات من جهة وتقاربها من جهة ثانية . كما أشار إلى ضرورة توحيدها في الباب وهي قضية وجود الخالق ثم دعوته للمؤمن أن يسقط ماعلق بدينه من قشور أو حواش وخرافات. والمهم توحد القبلة. إن التوجه إلى الله عنده يبدو وكأنه الغاية الكبرى للنوع الإنساني والذي يتوج توحده بتوحيد ديانتته في الباب، أو التقارب والوحدة إيماناً بوجود الخالق .

العوامل الأخرى :

من الحقائق الجديدة التي طرحت نفسها على الإنسان في عصر الفضاء وبعد أن قطع هذا الشوط الكبير في تقدمه العلمي في معرفة الكون من حوله، وجود حضارات أخرى أو وجود كائنات عاقلة في الفضاء الشاسع بحساب الاحتمال، وإن لم يكن ذلك بدليل مادي مباشر. وفي هذا الأمر كثير من الآراء، ولكن بات من المؤكد القول بوجود العوامل الأخرى^(٩٨) . وتبقى بعد ذلك

مسألة إمكانية اللقاء . وبين خوف الإنسان وأماله في تحقيق هذا اللقاء تنور كثير من التساؤلات والنظر في مستقبل الإنسان في ضوء تقدمه العلمي ، ؟ البعد الفضائي أو الكوني من جوانب عديدة ، وخاصة بعد التطور الكبير الذي قطعه الإنسان في غزو الفضاء وإن لم يكن قد ترك مجموعته الشمسية بعد ولم يستكمل اكتشافها من جوانبها المختلفة ، وإن أرسل سفينة (بايونير - ١٠ ، ١٩٧٢) ^(٩٩) خرجت من مجال المجموعة لتتجه في الفضاء . ومن المعلوم أن أقرب نجم منا يبعد حوالي أربع سنوات ضوئية. وقد أرسل الإنسان على سفينة (بايونير- ١٠) هذه رسائله وهي عبارة عن أسطوانة بلفات أرضية تضمنت تحية من الأمين العام للأمم المتحدة باسم الأمم الأرضية ومعلومات عن الكوكب الأرضي وموقعه في المجموعة الشمسية وموقع الشمس إلخ هذه التفاصيل. وقد استخدم العلماء لغة رياضية إذا صح التعبير .

وقد تناول العقاد موضوع العوالم الأخرى في عصره وإمكانيات غزو الفضاء أو النزول على الكواكب واكتشاف المجهول في الفضاء والبحث عن عوالم أخرى. ويستعرض هذا في ضوء إنجازات عصره ولم يكن الإنسان قد نزل على القمر بعد. ولكن ماذا يستخلص العقاد من محاولات الاتصال ؟ وما رأيه في الموضوع ؟

يرى العقاد أن «الظاهر من هذه الأسئلة أنها لا تسلم من إحياء اللفظ ولعب الخيال واسترسال الذهن مع تداعى الخواطر والمشابهات.. فالذين يسألون عن (العالم الآخر) تثب أذهانهم من هذه الكلمة إلى (العالم الآخر) الذي يترقبه المؤمنون في حياة بعد هذه الحياة. ويخيل إليهم أنه في آخر الكون لأنه بعيد من الأرض في أفاق تشبه (الآخر) في أعلى السموات، فما يدريهم أن آخر الكون لا يكون في هذه الأرض أولاً يكون على مقربة منها؟ من أين يكون الابتداء وإلى أين يصير الانتهاء في هذا الفضاء وكله قضاء» ^(١٠٠)

والعقاد يربط بين هذه التساؤلات، وتساؤل الإنسان القديم عن العالم الآخر والعالم السماوي ، وأياً كان الرأي ودرجة التشابه فيما يقول به، فهذا عنده معضد للإيمان أو سند له ، أو هو في أقل الاحتمالات دليل على تطلع الإنسان إلى أفاق وعوالم أخرى . ودليل رغبة في الاتصال والتفسير. ويتناول العقاد الآراء المختلفة حول احتمال وجود حياة ، وهو يرجح أيضاً الرأي القائل بهذا ويؤكد حتى ولو لم توجد الحياة على نفس الشروط المعروفة لنا ، فليس هناك ما يمنع وجود حياة كما نعلمها أو وجودها بشروط أخرى لاتعلمها، والفروض العلمية عندنا تسمح بذلك.

ويخلص في النهاية إلا أن الأمر يظل مفتوحاً للظن «ولما هو أكبر من الظن المعارض إذا عززته مسوغات العلم. وقال به أناس من المتخصصين التحليل الكيىمى وتركيب الضوء ورصد الأجواء بالخبرة المستفادة من ذلك التحليل والتركيب» (١٠١)

والعقاد إنما يتابع العلماء فى عصره فيما يخلصون إليه . وما يهمننا هنا من رأيه هو ما يستنتجه ويخرج به وهو الفيلسوف المسلم ، فلا تناقض مع الدين ولارفض باسم الدين، بل توسيع لمجال الأفق العقلى والعلمى وتأكيد على الإيمان من النظر الكونى ، لا تشكك ولا ارتياب فى العقيدة، ولارفض باسم الدين أو تشكك أو قول بعدم جدوى البحوث من الزاوية الدينية ، بل العكس صحيح. وسنلاحظ رأيه فى الإسلام والعلم حيث إن الإسلام لا يمنع المسلم من تحصيل العلوم والإنجاز فى المجال العلمى بل هو مكلف بذلك البحث فى كل ميدان. (١٠٢)

ومن رأيه أيضاً التأكيد على هذا الأمل، وهو فى ظنه أنه قد لا يحدث فى القرن العشرين ولكن يظل الباب مفتوحاً وإن كانت الإمكانيات العلمية الآن تحول دون تحقيق الالتقاء وإخواننا الكونيين.

ولكن أمدنى إلى الأمل أن تتمم القرن العشرين، وقد وصلنا إلى اليقين فى الإجابة على السؤال عن الحياة وشروطها هنا، والحيوات فى أرجاء الكون القسيع . ولكن الآمال المتاحة فى مدى هذا القرن أو التقدم المنتظر فى أدوات الرصد، يكفى أن نأمل أن نصل بها درجة التقدم التى تسمح لنا بالوصول إلى « أسرار الضياء والإشعاع وعلاقة النرات المبتوثة فى الفضاء بظواهر الكهرباء والمغناطيسية وحقيقة الجانبيية الأرضية وغير الأرضية ، ومن الجائز جداً أن ننفذ على هدى تلك الأرصاء إلى ذلك الينبوع الجامع لظواهر الطاقة والقوة، وأن نحول بعضها إلى بعض بوسائل الصناعة فى غير كلفة مجهدة تريبى على فوائدها وثمراتها» (١٠٣) .

ونفهم قيمة هذا الرأى فى ضوء العمل على نهضتنا وتقدمنا إذا نظرنا إلى مايسود الحياة الفكرية عندنا ، وخاصة فيما يتصل ببعض الدعاءة، ونسمع من يقول عن الأبحاث الفضائيه أن مندبل ورق أفضل منها وأجدى. فهذه الرؤية فى ضوء النظرة الشاملة عنده كفيلسوف للتاريخ لها مكانها فى نظرتة المستقبلية واستكمالها فى ضوء منجزات العصر ومكانة التقدم الإنسانى . كما لها أهميتها فى الجانب الثانى ، أعنى جانب التقدم فى مفهومه العربى. وإن كان فى النهاية لاغنى لنا عن الاتجاهين فى سبيل بناء فكر إسلامى معاصر.

وأعود إلى الموضوع فأقول: إن العقاد يلحظ النتائج الهامة للأبحاث العلمية المختلفة على حياة الإنسان في السنوات القادمة أو المستقبل القريب، والآمال تتسع أمامنا وسوف يأتي اليوم الذي نستطيع فيه أن نحول الجاذبية إلى مغناطيسية وكهرباء لنضع أيدينا على ينبوع من القوة لا ينفد ولا تعرف له نهاية^(١٠٤)

وهذه القوة ستغنينا عن كل مصادر الطاقة المعروفة لنا الآن . ثم لعل علمنا بسر الجاذبية يتيح لنا إقامة الصلة بالعوالم الأخرى وعندئذ «نرتبط بها على وعى وشعور، كما ترتبط بها الآن بمادة الأجسام»^(١٠٥)

وإذا خلصنا من النظر في العوالم الأخرى ، فلننظر في عالمنا الأرضي الذي نعيشه . والعقاد - كما قلت - من المتفائلين في المستقبل الإنساني بالرغم من كل المحاذير والمخاوف ، وهو يضع في قمة تقاؤه الوحدة العالمية . وكأنه يتحدث عن حتمية كأنها الحتمية في المادية التاريخية . ولكنه لا يقرر دون نظر بل يذهب ليعدد المشاكل القائمة والاحتمالات المختلفة من الواقع المشاهد ، فليس الأمر مجرد أمل بغير أسباب .

وقد سبق وأشرنا إلى رأيه في مسألة الوحدة في هذا العالم . وهنا نراه ينظم وينظر في أن واحد معاً لهذه الإمكانية .

إنه يرى أننا لو نظرنا في العالم الإنساني الآن لوجدنا كثيراً من عوامل التشاؤم، ولكن هل تكفى القنوط؟ أو لتغليب جانب التشاؤم على جانب التفاؤل في مسألة الوحدة الإنسانية؟ وكمتهجه دائماً يبدأ بعرض أكبر العوامل التي تشير إلى الشر والصراع في عالمنا وحدودها والاحتمالات الواردة في شأنها، وهو يغلب عوامل التفاؤل على عوامل التشاؤم . وإن كان من الممكن للمتشائم أن يظهر ذلك من خلال هذه العوامل والمشكلات، وكذلك يمكن للمتفائل أن يبين رأيه من خلال كثير من الدلالات . ولكن ماهي أهم هذه المشكلات القائمة؟ إنه يحددها في الآتي :

- ١ - قضايا الأوطان ، ومنها الدول الباحثة عن استقلالها . والتنازع بين الأمم على النفوذ والمرافق المشتركة - ونزاع الدول القومية على السياسة الواجب اتباعها في حكم رعاياها .
- ٢ - قضية العنصرية .
- ٣ - الكتلتان - الشرقية والغربية وصراعهما .

ويرى العقاد أن الطريق الوحيد لتحقيق الوحدة الإنسانية ، هو تحرر النول واستقلالها، فلن تقوم الوحدة بين أمم مستعبدة وأمم مستعبدة. وقل مثل ذلك في مسألة الحقوق الشخصية في النول المتقدمة . فهي شرط أساسى فى المجتمعات المتحضرة ، وذلك ضماناً للنظام والشرعية فى المجتمع. والمهم فى القضية أن مبدأ تقرير المصير أصبح من المسلمات فى المحافل النوايسة !!! وإن كانت هناك بعض الصعاب أو بعض الإنكار فلن يستمر طويلاً فى تقديره.

ولاشك أن نظرة العقاد تفرط فى التفاؤل. على الأقل فى ضوء الأوضاع السياسية الراهنة فى العالم. ولكن من يدري !!؟

وأما قضية العنصرية أو الأجناس فمن المعلوم أن العلم الحديث قد أنهى خرافة الأجناس وأكد أن الاختلاف الذى قد يظهر بين الشعوب إنما يرجع إلى عادات أو مسائل بيئية أو ثقافية وتاريخية^(١٠٦) والعقاد يفرق بين نظر القرن العشرين والنظر فى القرن التاسع عشر ، فى القرن التاسع عشر فرق علم الأجناس وباعد بين البشر بل وأثبت الفوارق، ولكنه خلط بين فكرة الأمة وبين فكرة العنصر مع اختلافهما - فالأمة رابطة تاريخية والعنصر رابطة سلالة ودم . وأما العلم الحديث فى القرن العشرين ، فقد أثبت خطأ هذا الرأى . وأكد على عدم وجود فوارق بين الأجناس فى المميزات الجسدية والعقلية . ورد ماقد ينبو من مميزات إلى البيئة والتربية لا إلى الجنس ، أو إلى الوسائل المكتسبة لا الموروثة بيولوجياً. وهذا فارق هام لأنه مع وجود الدعوات إلى تحرير العبيد وإنصاف الشعوب فى القرن التاسع عشر، فإن هذا لم يكن يعنى عند هؤلاء إلغاء الفوارق الجنسية ، فكل ما فى الأمر هو القول بأن العبيد بشر وليسوا حيوانات تباع وتشترى، أو قد يكون نفس الداعى لذلك على إيمان بتميز الأبيض والثقة فى رسالته المنوطة به بون سواء. وفى ذلك تأكيد على السيادة على الأجناس، وتؤكد تجارب التاريخ القريب كلها فشل هذه المحاولات أعنى سيادة جنس على آخر أو محاولة جنس من الأجناس حكم جنس آخر - أقول : يؤكد التاريخ القريب فشل هذه المحاولات فى القرن العشرين . ولانجد هذا الفشل بهذه الصورة فى أى قرن مضى .

- ثم يأتى الخطر الثالث وهو انقسام العالم إلى قسمين : الكتلة الشرقية - الكتلة الغربية . ويرى العقاد أن هذه المخاوف التى تنشأ من وجود قوتين عالميتين على غير أساس لأن الوجهة واحدة، إذ تبشر كل منهما بالوحدة العالمية ولكن على طريقتها، فالتناقض إذن فى العلاقة وليس فى الوجهة. ويرى أن التطبيق عند كل منهما يؤدي إلى التقارب، وذلك لأنه فى العالم

الرأسمالي تعتبر مسألة الطبقات من المسائل الهامة، وتتجه الوجة إلى تقليل التفاوت بين الأغنياء والفقراء، حيث توجد الشركات المساهمة.

وفي العالم الشرقى تعتبر قضية الطبقات أيضاً هى القضية الرئيسية، وتنتظر الحكومة إلى أن تنزل عن السلطة المطلقة وتملك الوسائل الإنتاجية كافة اتقاء لغضب الشعب.

ولكن يبقى السؤال أويبقى الخطر قائماً مع ذلك، إذ ما الذى يمنع وقوع المحذور قبل تحقيق هذا الهدف؟ وقد وقعت الحريان العالمتيان الأولى - والثانية « لغير ضرورة عامة تستلزمهما ولم يكن من المحتم وقوعهما لأسبابها العارضة»^(١٠٧) وإلى هذا يذهب المؤرخون. فما الذى يمنع حدوث هذا بالنسبة للحرب الثالثة التى تنذر بدمار شامل؟

وعنده أن هذا وإن كان غير مستحيل، ولكن يجب أن نتذكر أيضاً ضوابط السلام العالمى فى نفس الوقت، فما هى هذه الضوابط ؟ .

أول هذه الأسباب تنأت من طبيعة القوة نفسها ومن تكافؤها، فلن يأمن أى من الفريقين نتائج الحرب، فليس هنا منتصر يأخذ غنائم حربه أياً كان نوعها. فستؤدى الحرب إلى انهيار قواعد المجتمع عند الفريقين.

ثانياً : إن القرار فى الأمم الدستورية لاينفرد به واحد، وفى الأمم الشيوعية أيضاً لايمك فرد واحد اتخاذ هذا القرار، وهو يأمن من غوائله أو يأمن استمرار الأمر فى يده.

ثالثاً : عامل آخر يضاف إلى ذلك وهو وجود الدول المحايدة، التى أصبح لها أهميتها فى الحرب الحاضرة فى مسألة التمويل والمواصلات ونقل الأخبار، وليس من السهل إقناع هذه الدول بالتخلي عن موقفها .

رابعاً : إن هناك أسلحة أخرى أو أنواعا أخرى من الأسلحة تملكها أمم كثيرة. وهى أسلحة الميكروبات والجراثيم وهى أسهل وأقل تكلفة. وإن يصعب على هذه الدول اللجوء إلى مثل هذه الأسلحة وتلويث البيئة، بل قد يستطيع بعض الجواسيس بانتقالهم إلى أى بلد تلويث البيئة بكل وسيلة لينتشر الوباء فى أقوى الدول. والتاريخ يخبرنا أن الإنسان عند اليأس والمذلة لايمتنعه شيء من استخدام كل سلاح. وكذلك قد يتيسر اختراع أسلحة واختراعات فعالة جديدة عن طريق العلم بأسرار الإشعاع وحركات الأثير، تهين تقادى هذه الأسلحة

الملوكة للول القوية. وذلك بتهيئة «منطقة من الجو لتعديل الموجات الشعاعية وتوجيهها إلى الأعلى أو إلى الأسفل أو إلى الوجهة التي تتحول بها من الحركة الصادرة إلى الحركة السليمة» (١٠٨)

وقد يكون هذا من أحلام العلم . ولكنه سيتحقق في آخر القرن أو أوائل القرن القادم وإن فالخلاصة أننا «لانظر في التفاؤل إذا علقنا الرجاء بحكمة الشعوب الإنسانية أن تتجنب خطر الذرة كما تتجنب خطر الجراثيم» (١٠٩)

ورعاية الجيل الجديد :

يحق لنا أن نطالب فيلسوف التاريخ برأيه في الحاضر، ونظرته للمستقبل، خاصة إذا كان من أصحاب الدعوات المتفائلة، أعنى من القائلين بالتقدم، ويدور العامل الإنسانى أو الإرادة الإنسانية فى حركة التاريخ. ويحق لنا أن نطالبه بأن يدلى بدلوه فى المسائل المثارة. ومن حقه علينا أن نسمع رأيه فى هذا الصدد. فإذا كان فيلسوف التاريخ يقف وراءه مبدأ أبعد أو بعد ميتافيزيقى فى نظره للتاريخ العام أو لرؤيته لفترة زمنية معينة . ويمتد به الرأى إلى وجهة نظر فى الحاضر والمستقبل طبقاً لنظرته العامة. فإذن ليس غريباً أن نسمع منه ، وخاصة إذا كان كما قلت من القائلين بالتقدم . لأن القائلين بالدورات ، تصبح الرؤية عندهم حتمية أو جبرية يقل فيها على الأقل دور العلم الإنسانى. وأصحاب الحتمية التاريخية، أو المادية التاريخية يقولون بالحتمية، ويقتصر الدور الإنسانى عند فهم هذه الحتمية على الإسراع بالنتائج، لأن الأمر سائر فى طريقه المحتوم لامحالة طبقاً للمذهب، فلا مفر ولا مهرب.

ولكن فى موقف كموقف فيلسوفنا، وهو من القائلين بالتقدم، نرى الإرادة الإنسانية عنده تلعب دورها، ونرى أن رؤية الفيلسوف بالتالى، لها فاعليتها فى تبين الطريق، والإشارة للعلامات والنور الإنسانى المؤثر والفاعل. فليس حديثه عن معالم السلوك، أو الرؤية الأخلاقية الواجبة، بالفريب أو المتناقض مع اتجاهه، بل هو مؤكد له، وضرورة فى نفس الوقت.

ولا يحاول المفكر أن يقدم لنا نصائحه ، أو أن يلعب دور الواعظ، ولكنه إرشاد يتكامل والنظرة الكلية ، ويحق له أن نسمع لقوله بقدر ما فى نظره العامة من قوة فى البنية الفكرية. واتساق فى منظومته المطروحة . وفى فترات الصراع الكبير، ومراحل الانتقال، وعصور التحول والتغير الهامة فى المصير البشرى، يصبح رأيه ضرورة لازمة. وهو كذلك لأن المجتمعات المتقدمة

وسط حيرة واضحة بما فيها حيرة الأجيال الجديدة ، وربما كان الأمر ألزم في مجتمعاتنا حيث تضطرب معايير القيمة * ويكثر التساؤل في مرحلة التحولات، والنظرة العالمية وما تثيره من مشكلات أو مسائل لازمة عنها. ولقد رأينا تفرعات كثيرة قد نشأت ومسائل وقضايا كبيرة قد طرحت - مسألة القومية - والوطنية - الأمية - الوحدة العالمية - اللغة العالمية إلخ . ولعل من المشكلات المطروحة أيضاً والمشكلات الملحة، المشكلة الخلقية . ونحن في حاجة إلى النظر في الأخلاق العملية والنظرية معاً في ضوء هذه الرؤية واستطلاعاتها المستقبلية . وليست القضية منحصرة فقط في استلهاج التراث. وكان العقول قد عتمت وتوقفت عن الإبداع وفقدت القدرة على النظر في ضوء العديد من العوامل المتداخلة. وأكثر الأشياء مدعاة للأسف والضحك معاً، وإن كان ضحكاً كالبكاء، أن يقول أبه يتوقف المستقبل على نظرة فيلسوف ، أيّاً من كان ، وإذا كانت الأمة قد بلغت من العجز هذه الدرجة ، حتى لا ترى مستقبلاً لها إلا عند هذا أو ذاك فقط، فأى أمة هذه؟ وأي مخرج لها من مأزقها؟ بل من مأساتها وإفلاسها؟ وخاصة إذا كانت ستتبع تبعية الأعمى العميم، المستشرقين جملة، على اختلاف مشاريعهم، واختلاف نياتهم ومستوياتهم في الفهم والمعرفة، وهو عند كثير ينفي موضع الشك والتهمة، يل في موضع الجهالة العلمية والعصبية العمياء. وسنرى ذلك في سياق الكلام عن موقف العقاد من الاستشراق والمستشرقين.

والعقاد يعطينا رأيه وتوقعاته للمستقبل في ضوء فلسفته فيحدثنا أيضاً عن مسئولية الأفراد في حركة المستقبل ، وأول من يوجه إليهم هذا النداء أو التوجيه هم الشباب، أى أصحاب المستقبل القريب، والقوى الهامة في الحاضر . ولا ينسى العقاد هذا. وأول ما نلاحظه عنده في هذا الشأن، هو تأكيده على فكرة الواجب، ولكن الواجب ليس بالشيء البسيط، فهو سهل لو عرف، ثم هو سهل لو كان واجباً واحداً، ولكنه يتعدد ويتفرق حتى يصعب أحياناً الفصل بين العاجل منه والآجل، ويشير العقاد إلى أهمية الموازنة بين الواجبات والعمل اللازم لها، ويلاحظ ضرورة الملائمة بين الواجب وحجمه والتبعية الملقاة وحجم المشكلات، وكذلك لا بد من ملاحظة الحقوق عند الكلام عن الواجبات. والوصية قد تثنى للتعليم أو للتنبيه في قضية ما ولكن يصعب العمل بها إذا أهمل جانبها، يقول «كل وصية ضائعة في الوقت الحاضر مالم تكن فيها موازنة بين الواجب وما يقابله، وبين العمل اللازم ونقيضه ، لأن نقيضه قد يكون لازماً مثله، وقد يكون إهماله معطلا للعمل النافع من جميع نواحيه»^(١١٠)*

والجيل الحاضر مميز عن أجياله السابقة ، وأكثر قدرة وكفاءة ، فالجيل الحاضر أوفر نصيباً من العلم، وأكثر اهتماماً بالمسائل العامة ، ولكن في نفس الوقت الذي يعيش فيه نمو قدرته هذه مع التقدم العلمى، عليه ألا ينسى كم المسئولية المنوطة به، والأعباء التى تقع عليه اليوم، ولم تكن على الأجيال السابقة؛ لأن مشكلات العالم اليوم إنما هى مشكلات العالم من أقصاه إلى أقصاه وترتبط مشكلات الوطن والنظر فيها بمشكلات العالم من حوله، فإن الشباب الذى يريد أن ينظر فى مشكلات بلاده ووطنه لا يمكن أن ينفصل عن النظرة العالمية، ويجب أن ينظر فى المذاهب السياسية المطروحة عليه ، وأن يحذر الوقوع فى براثن الجهل ، وليعلم أن من الزعماء الدكتاتوريين من استطاع أن يقرر لشعبه وشبان بلاده مالم يستطعه قادة فى الأجيال التى كانت تعيش عهود الجهالة والتعليم المحدود. وهنتر وموسواينى كتماذج تؤكد هذا الأمر. وكذلك على شباب اليوم أن يميز بين شتى المذاهب وبين ما يصاحبها من دعوات ودعاية ، وهو فى ذلك كله يركن لعلمه ونكاته ولكنه يخطئ إذا ظن أنه فى غنى عن خبرة القدياء والحكام من أبناء العصر، الذين خبروا هذه الحياة ، نعم هو أكثر حنكة من الأجيال الماضية ولكنه لا يستغنى عن خبرة الحكماء برأيه، ولا يستطيع أن ينفرد بحكم العالم دون مشاركة أو إرشاد نوى الحنكة والدراية والاختيار^(١١١). هذه واحدة .

والوصية الثانية ترتبط بالوطن والعالم ، فالمعقاد يرى أن خدمة الوطن هى أولى المهام المنوطة بالشباب القيام بها. ولكن فى هذا العصر الجديد ترتبط خدمة الوطن بالخدمة العالمية، وذلك لأن العالم الذى تسود فيه المنازعات بين الأوطان لا استقرار فيه ، واليوم غير الأمس ، اليوم لا بد من اتحاد الأوطان أو تعاونها ووجود الاستقرار. وما صلح فى الماضى لا يصلح أحياناً الآن. وبالتالي نوسع معنى الوطنية أو دوائرها، حتى نخرج من مفهوم الوطنية الضيقه ، لأنها فيها الإضرار بالأوطان، بل قد يكون التقصير فى حق الأوطان قبل العالم، عندئذ لو أخذنا بالمفهوم القديم الضيق. وهذا نلمحه فيما نحسه من حاجتنا إلى حكومة عالمية تنظر فى مشاكل العالم الآن .

ثم نأتى إلى الوصية الثالثة وهى خاصة بالشخصية الإنسانية والأخلاق. ويرى المعقاد أنه فى الزمن الماضى جارت قواعد الأخلاق والعرف على (الشخصية الفردية) وإذا كان فى أيامنا هذه قد خاف البعض من الحرية الشخصية ومداهما الواسع الذى وصلت إليه، إلا أننا لا بد أن نعطي الحرية الشخصية أو الشخصية الفردية حقها، فلقد كان توقيير الكبار وتوقير القبيلة والأمة

والدولة والأوضاع الاجتماعية السائدة هي التي تملئ وتفرض على الأفراد، ولم يكن يحسب للفرد حساب وقيمتة. والآن جاء الفرد ليسترد هذه «الشخصية الفردية» ويجب أن تعطى لها حقها ولكن دون قلب للميزان، أي دون تحويل الجور الواقع على الفردية إلى الأخلاق، بل «نعطى الشخصية الفردية» حقها دون الإخلال بقواعد الأخلاق التي فرضها علينا الفكر والضمير،^(١١٢)

وننتى إلى الوصية الرابعة وهي تتعلق بالفكر والعقيدة، ففي الزمن الحديث أطلقت العقول حرة تبحث في كل ميدان فأصبح التفكير الحر فريضة على كل إنسان يعرف للعقل حقه في هذا الزمان. ويدعو العقاد في مسألة التفكير والعقيدة إلى الحرية الفكرية، وإلى إعمال العقل في تناول شتى الموضوعات ولاسيما المسائل الكبرى التي تعرض للإنسان في الألوهية والأخلاق والمعرفة إلخ. ويتسق هذا الموقف مع موقفه الإسلامي، فإذا كان التفكير فريضة على كل إنسان فالتفكير فريضة إسلامية أيضاً، وقد جاءت دعوته إلى حرية التفكير وإطلاق العقول واضحة وصريحة. وانظر لقوله «فليفكر الشباب حراً طليقاً في كل مسألة من مسائل هذه الدنيا تعرض له في حياته الخاصة أو حياته العامة» ولكن هل تعنى الحرية عدم وجود ضوابط؟ ولا نعنى بالضوابط شروطاً خاصة خارجية مفروضة من قوى ما، ولكن نعنى بها أسساً لصحة التفكير نفسه، بل واتوسيع مداه. يكمل «ولكن لا ينسى شيئاً واحداً لاسبيل إلى نسيانه لمخلوق عاقل يعيش في هذا الكون العظيم»^(١١٣). وعنده أن الشباب لو تفكر لوجد أن الروح تربطه بصلة بالكون وأنه لا يعيش مبتوراً فيه، ويقترح العقيدة كوسيلة لربط الروح بالكون الشامل. بغير العقيدة لن توجد هذه الصلة، والعقيدة بذلك تصبح شيئاً هاماً لمن يختار في هذا الكون، وإلا لكان كالريشة في مهب الريح

والوصية الخامسة عن المادية والروحانيات. وهو لا يفضل الجانب المادي في الإنسان. ولكنه لا يجعل له الصدارة بل هو يؤكد عليه وعلى ضرورة إشباعه والالتفات إليه، ولكن يشير إلى ضرورة عدم إهمال الجانب الآخر، وهو يرى أن مطالب المادة مسألة لا فكاك فيها لمخلوق يلبس الجسد، وعلى الشباب أن يطلب هذه الاحتياجات، فهي حقه، بل وعليه أن يعمل لها بكل حيلة ووسيلة، ولكن بشرط ألا يعمل لها وحدها دون أن يقطن إلى الجانب الآخر، لأنه لو لم يعمل إلا لمطالب الجسد لفقدتها جملة. لماذا؟

«لأن الذي يحتويه جسده حيوان ولانجاح لحيوان في صراع الإنسان»^(١١٤)

وهو يرى أن من ملكوا المادة وسخروها، هم من ملكوها وسخروها، ولم تملكهم ولم تسخرهم، وبمّ غلبوها؟ يجيب بما فوقها. وما هو؟ يجيبنا: قوة العقل - وقوة الروح.

وهنا يوضح العقاد الجانب الروحي في الحضارة الغربية، وينكر ما يفهمه البعض من أنها مادية صرفة، فالغرب عنده ليس مادياً فقط بل لقد وسع أفق الحياة فتفوق، وأيست المادة هي عنصر الغلبة بل أيضاً الروح التي وراءها أو الباعث للعمل. وينبه إلى أهمية الباعث المحرك للفرد وراء كل مجهود أو اكتشاف، وهو إذ يؤكد على الجانب المادي يؤكد أيضاً على أهمية الجانب الروحي، العقل - العاطفة معاً. وكان يوم كتب هذا يدور الكلام حول الاختراعات الجديدة في مجال الطيران وحول محاولة ليندنبرج عبور المحيط. ويقول العقاد رداً على من زعم أن هذا كله وراءه العقل فقط، أقول. إنه يرد قائلاً: بل إن العاطفة هي التي تقف وراء محاولة ليندنبرج وكل مجازف أو كل محاولة للاكتشاف والبحث والمغامرة.

«بالعاطفة اخترعت الطيارة. وبالعاطفة جاشت النفوس حتى ضاقت بها أفاق الحياة فنهضت نهضتها وطمحت طموحها واخترعت ما اخترعت، وأين هو العقل الذي يقول لفتى في سن ليند بروج: قم يا هذا فجازف بحياتك ومصيرك من أجل تجربة واحدة في عبور المحيط، إن ابتساماً واحدة ينتظرها ليند بنرج من إنسان يحبه أو يعجب به أو يود أن يكون فخراً له، لقد أقنعت عبور المحيط الذي لا تقنعه عبوره ملايين العقول»^(١١٥)

ومن هنا يؤكد على الجانب الوجداني في حياتنا، لا الجانب المادي فقط، لأن سبق الغرب لنا، كان لأنه وسع أفق الحياة، لا لأنه مادي كما يصوره البعض.

ومن هنا يؤكد على الجانب الروحي في الحضارة المعاصرة، ويؤكد في نفس الوقت على احتياجنا لهذا الجانب، مع الجانب المادي - فالمادة، ومعها العقل، العاطفة، ومطالب الجسد ضرورة، بحث الشباب على تلبيتها، إلا أنه لا يتركها وحدها لأنه حتى اللذة الجسدية أو لذات الجسد تفقد قيمتها وعمقها إذا جردنا صاحبها من السمو إلى جمال العاطفة، ومتعة الذوق والجمال. ومن ثم يجب أن نخاف هزال الجسد، ولكن أيضاً يجب أن نخاف هزال الروح مرات. (١١٦) *

لهوامش الفصل الثاني

- ١- العقاد - القرن العشرون - ص ٢٢٠ المجموعة الكاملة لمؤلفات عباس محمود العقاد المجلد العاشر - الطبعة الأولى دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٨ .
- ٢ - العقاد المرجع السابق ص ٢١٨ .
- ٣ - انظر العقاد المرجع السابق ص ٢١٩
- ٤ - انظر عبد المحسن صالح - الإنسان الحائر بين العلم والخرافة . وانظر الفصل السابع ص ١٩٣ - سلسلة عالم المعرفة (١٥) الكويت مارس ١٩٧٩ .
- ٥ - العقاد - المرجع السابق - ص ٢٥٤ .
- ٦ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٧٢
- ٧ - انظر العقاد المرجع السابق - ص ٢٧٣ .
- ٨ - العقاد المرجع السابق ص ٢٧٤
- ٩ - انظر العقاد - المرجع السابق - ص ٢٨٠ .
- ١٠ - انظر عبد الرحمن بدوي - مدخل جديد إلى الفلسفة ص ٢٨٣ الطبعة الأولى وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٥ .
- ١١ - عبد الرحمن بدوي مدخل جديد إلى الفلسفة ص ٢٩٨ الكويت ١٩٧٥ .
- ١٢ - انظر بدوي - المرجع السابق ص ٢٩٩ .
- ١٣ - بدوي - المرجع السابق ص ٣٠٠ .
- ١٤ - انظر نازلي إسماعيل حسين - فلسفة التاريخ ص ٣٥٤ - ٣٥٥ القاهرة ١٩٨٤ .
- ١٥ - انظر جوزيف هورس - قيمة التاريخ (دراسة فلسفية) ترجمة نسيب وهيب الخازن ص ١١٠ منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٦٤ .
- ١٦ - جوزيف هورس - المرجع السابق - ص ١٠٢ - ١٠٣ .
- ١٧ - Marrou - Revu de Metaphysique et de MoraLel liv ast cit P. 261 نقلا عن المرجع السابق ص ١٠٣ - ١٠٤ .
- ١٨ - جوزيف هورس - المرجع السابق ص ١٠٨
- ١٩ - انظر : جوزيف هورس - المرجع السابق ص ١١٠
- ** إدوارد كار : مؤرخ بريطاني ولد في لندن ١٨٩٢ .
- ٢٠ - روبرت لافون - جرامون - التاريخ - ترجمة نادية القباني - مراجعة رضا إبراهيم ص ٩ الناشر للطبعة العربية تراد كسيم - شركة مساهمة سويسرية جنيف ١٩٧٤ .
- ٢١ - إدوارد كار - ماهو التاريخ- ترجمة ماكالي - ييارعقل ص ٩ - ١٠ المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى ١٩٧٦ م .

- ٢٢ - احمد محمود صبحى - فى فلسفة التاريخ - ص ٨ - مؤسسه الثقافة الجامعية - الإسكندرية - بدون تاريخ.
- ٢٣ - ا بن خلدون - المقدمة - ص ٢ - ٤ . الطبعة الخامسة - دار الكتاب العربى - بيروت - بدون تاريخ.
- ٢٤ - إيف لاکوست - ا بن خلدون واضح علم و مقرر استقلال، ترجمة زهير فتح الله ص ٢٨ - الطبعة الأولى - منشورات مكتبة المعارف بيروت ١٩٥٨م.
- ٢٥ - فى حديثه التليفزيونى مع أمانى ناشد .
- ٢٦ - جابر قميحة - منهج العقاد فى التراجم الأدبية ص ١٣٢ الطبعة الأولى مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٠ .
- * - وسيد ذلك فى فصل الفلسفة السياسية.
- ٢٧ - حمدى السكوت - أعلام الأدب المعاصر فى مصر، عباس العقاد المجلد الأول. ص ١٥٨ .
- الطبعة الأولى - الناشر - مركز الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية دار الكتاب المصرى - القاهرة / دار الكتاب اللبناني - بيروت / دار الرفاعى - الرياض سنة ١٩٨٣م.
- ٢٨ - العقاد - أبو الشهداء الحسين بن على ص ١١ الطبعة الثانية دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان سنة ١٩٦٩ .
- ٢٩ - العقاد - المرجع السابق ص ١٣ .
- ٣٠ - العقاد المرجع السابق ص ٩ .
- ٣١ - العقاد - معاوية بن أبى سفيان فى الميزان ص ٥ الطبعة الثالثة دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان سنة ١٩٦٦ .
- ٣٢ - العقاد المرجع السابق ص ٦ .
- ٣٣ - العقاد المرجع السابق ص ٧ .
- ٣٤ - عبد الله العروى - مفهوم التاريخ ج ١ ص ١٦٦ . الطبعة الثانية المركز الثقافى العربى - بيروت ١٩٩٢ .
- ٣٥ - عبد الله العروى - المرجع السابق . ص ٢
- ٣٦ - انظر العقاد - القرن العشرون - ص ٢٨١ - ٢٨٢ .
- ٣٧ - انظر العقاد - القرن العشرون - ص ٢٨٢ .
- ٣٨ - العقاد - المرجع السابق - ص ٢٨٣ .
- ٣٩ - العقاد - المرجع السابق - ص ٢٨٤ .
- ٤٠ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٨٤ .
- ٤١ - ٤٢ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٨٤ .
- ٤٣ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .
- ** ونحن نعرف أن الثوابت فى الرياضة هى التى لا يتغير معناها بالرغم من اختلاف الموضع كالأعداد والصفر - والرموز + ..) . أما الرمز المتغير عادة يختار من أحرف الهجاء أ - ب - ج - ولا معنى للثوابت بذاتها

فليس لها معنى ثابت دائماً كقولنا- س - فيلسوف ودالة القضية العبارة المشتمله على متغيرات - ليست قضايا - بل هي دالة قضية وإن أخذت معنى بالمفهوم النحوي أو اللغوي . أما من الناحية المنطقية فلا لفقدانها الشرط الأساسي للقضية وهو إمكان وصفها بالصدق أو الكذب - راجع زكي نجيب محمود المنطق الوضعي ج ١ ص ٧٥ - ٧٦ - الطبعة الخامسة - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٢م.

- ٤٤ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٨٦ .
- ٤٥ - العقاد المرجع السابق ص ٢٨٨ .
- ٤٦ - العقاد المرجع السابق ص ٢٩٠ .
- ٤٧ - العقاد المرجع السابق ص ٢٩٠ - ٢٩١ .
- ٤٨ - العقاد المرجع السابق ص ٢٩٠ - ٢٩١ .
- ٤٩ - العقاد المرجع السابق ص ٢٩٢ .
- ٥٠ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٩٢ .
- ٥١ - انظر العقاد - المرجع السابق ٢٩٢ .
- ٥٢ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٩٣ .
- ٥٣ - العقاد - المرجع السابق - ص ٢٩٤ .
- ٥٤ - العقاد - المرجع السابق - ص ٢٩٦ .
- ٥٥ - الاسم الذي أطلق على أرض كنعان هو اسم عربي قديم . الأرض كانت تسمى بالأرض الواطئة ، ومادة كنع وخنق وقع في العربية تدل على الهبوط أو الخضوع .
- ٥٦ - انظر العقاد - آراء في الآداب والفنون ص ١٤٨ . الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - بيروت - بدون تاريخ .
- ٥٧ - العقاد - المرجع السابق - ص ١٤٩ .
- ٥٨ - انظر العقاد - المرجع السابق - ص ١٥١ .
- ٥٩ - العقاد - آراء في الآداب والفنون - ص ١٣٦ .
- ٦٠ - العقاد آراء الآداب في والفنون ص ١٢٨ - ١٣٩ .
- ٦١ - العقاد - المرجع السابق - ص ١٣٩ .
- ٦٢ - روبرت ل . إيرمان - الطريق الطويل إلى الإنسان ترجمة الدكتور صادق قصبجي ص ٢١٨ المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٦٣ بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة . .
- ٦٣ - انظر كارتون كورن - قصة الإنسان ترجمة محمد توفيق حسن عبد المطلب الأمين ص ٦٨ المكتبة الأهلية بغداد - بالمشاركة مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - نيويورك ١٩٦٥م .
- ٦٤ - انظر العقاد المرجع السابق ص ٣٠١ .
- ٦٥ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .
- ٦٦ - العقاد - المرجع السابق - ص ٣١٠ .
- ٦٧ - العقاد - المرجع السابق ص ٣١٢ .

- ٦٨ - العقاد المرجع السابق ص ٢١٢.
- ٦٩ - العقاد - ربود وحدود - ص ١٤٢ دار حراء - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٧٠ - العقاد ربود وحدود ص ١٤٤.
- ٧١ - انظر العقاد - ساعات بين الكتب ص ٣٠٥ الطبعة الثانية. دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان ١٩٦٩.
- ٧٢ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٩٨.
- ٧٣ - طبع العقاد - المرجع السابق ص ٣١١.
- ٧٤ - العقاد المرجع السابق ص ٣٥٥.
- ٧٥ - العقاد المرجع السابق ص ٣٥٦.
- * راجع فؤاد زكريا - نيتشه - مفهوم السوبرمان عند نيتشه ص دار المعارف
- ٧٦ - انظر العقاد - المرجع السابق - ص ٣٦٤.
- ٧٧ - العقاد المرجع السابق ص ٣٦٦.
- ٧٨ - انظر العقاد - القرن العشرون - ص ٣٧٤ - ٣٧٥.
- ٧٩ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٨١.
- ٨٠ - سورة التوبة الآية ١١١.
- ٨١ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٨٢.
- ٨٢ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٨٤.
- ٨٣ - العقاد المرجع السابق ص ٣٨٤.
- ٨٤ - العقاد المرجع السابق ص ٣٨٥.
- ٨٥ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ٣٨٦ - ٣٨٧.
- * وتعدت كتابات العقاد عن المرأة منذ أن كتب (هذه الشجرة والإنسان الثاني) والأول سنة ١٩١٢ والثاني صدر ١٩٤٥ والمرأة في القرآن ص ١٩٥٩ بالإضافة إلى كتابيه الصديقة بنت الصديق وفاطمة الزهراء والفاطميون، إلا أن ما عرضناه يشكل الرأي الإجمالي للعقاد في قضية المرأة. والحقيقة أن العقاد كما رأينا - يحترم المرأة ويضعها في الموضوع اللائق بها. وإن كانت بعض آراءه، خاصة في الكتابين الأولين قد جاءت وكان فيها شيئاً من الإجحاف لكنه في الحقيقة - هو رأى ووجهة نظر لا تخلو من وجاهة، خاصة مع اعتماده على الأبحاث العلمية المختلفة. وقد تعرض العقاد لبعض المآخذ مما فهم منه تحامل، كرده لبعض الألفاظ في اللغة. ومن ذلك قوله أن إرادة المرأة سلبية وأن الإرادة التي تتمثل في العزيمة مذكورة، والإرادة التي تتمثل في العناد مؤنثة، وقد كتبت العديد من الدراسات حول هذا الموضوع، مثل كتاب عبد الحى دياب (المرأة في حياة العقاد - دار الشعب). وانظر صوفى عبد الله، المرأة عند العقاد - الهلال - عدد خاص عن العقاد - أبريل ١٩٦٧) وقد وضع احترامه للمرأة من احترامه الشديد لوالدته وكتابته

عن المرأة في الإسلام والشخصيات النسائية الإسلامية، رجاءات وجهة نظره و التي عرضت لها هنا، مجلة لكل دراساته وانطلاقاً من موقف إسلامي أصلاً. ولكن الملفت هو شعر العقاد واهتمامه بالمرأة. وقد كتبت العديد من الدراسات فيه (انظر صاير عبد اللطيف عوض - المرأة في فكر العقاد - الكليات الأزهرية ١٩٨٩) ومن الطريف أنه أفرط في حب المرأة وذاب رقة وغراماً وهو مالم يفت الدكتور/ نعمات أحمد فؤاد في الحديث عن شعره في المرأة - بعد الكلام عن المرأة حيث تقول (العلاق يتطامن . ولكن للحبيب فحسب)

أريد التي ألقى سلاحى وجتتسى	اليها وألقاها من الباس أعزلاً
أو أطرح أعبء الجهاد ومعه	لدى قدميها مغمض العين مرسلاً
وأنت إذا أقبلت أقبلت جفلاً	وجرت أسياً وشيدت معقلاً
فإن تهزمني فاهزمى عن بهيمرة	مريداً لأسباب الهزيمة مقبلاً

راجع - نعمات أحمد فؤاد الجمال والحرية والشخصية الإنسانية في أدب العقاد دار المعارف بدون تاريخ - وأهل في هذا التعليق من الدكتور نعمات - مع تقديرها الشديد للعقاد - ما يؤكد وجهة نظره في أن المرأة تنظر للقضية على أنها خصومة بين الجنسين.

٨٦ - العقاد - القرن العشرون ص ٣٢٢.

٨٧ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢٢.

* ويتناول العقاد هذه المشكلات تفصيلاً بالمناقشة والتوضيح في كتابه (عقائد المفكرين في القرن العشرين) فيناقس مركز الكون ص ٢٩ ، وقوانين المادة ص ٥٥ ، ومذهب التطور ص ٦٧ ، والبيانات المقارنة ص ٧٤ ومشكلة الشر ص ٧٩ . ليوضح رأيه في كل من هذه المشكلات في ضوء العصر، وفي ضوء العلم الحديث ، وأراء العلماء وكذلك انظر «الإسلام دعوة عالمية» - دار الهلال - العلوم الطبيعية ومسائل العقيدة ص ١٠٦ وفي «الفصول» يناقش كتاب (على أطلال المذهب المادى) الذى ترجمه محمد فريد وجدى .

انظر الفصول ص ٧٠ - ٧٦ المكتبة العصرية - بيروت .

٨٨ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢٥.

٨٩ - العقاد المرجع السابق ص ٣٢٦.

٩٠ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢٨.

٩١ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢٩.

٩٢ - راجع مذهب ألكسندر في الأثرية في فصل (الله وموقفه في فلسفة القلم عند العقاد) - ص ٢

٩٣ - العقاد - القرن العشرون ص ٣٣١.

* راجع ماكتبه العقاد في هذا الصدد في كتابه (عقائد المفكرين في القرن العشرين) ص ١١ - ٢٩ وانظر (الفصول) فصل دروب الإلحاد ، حيث يناقش الحجج المختلفة عند الملحدون فمنهم من يفريه الفهم الخطأ

- لتواميس المادة ومنهم من تدفعه الرغبة في التمرد وتحطيم القيود . وتغير ذلك ويتفهم - انظر
ص ٢١٨ - ٢٢٢ .
- ٩٤ - انظر العقاد- عقائد المفكرين ص ٩٩ .
- ٩٥- انظر العقاد - القرن العشرون ص ٤٩ .
- ٩٦-- راجع هيرف هيرف روسو - الديانات - ترجمة فرى شماسى ص ١٠٤ سلسلة ماذا أعرف (٢٥) المنشورات
العربية - بدون تاريخ .
- ٩٧ - انظر هيرف - روسو المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٦ سلسلة ماذا أعرف - المنشورات العربية بدون
تاريخ .
- ٩٨ - انظر على سبيل المثال : جوهان نورشنر : الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد؟ ترجمة - عيسى على
عيسى،مخاضة الفصل الرابع ص ١١٩ - ١٢٩ - وناقش الموضوع من زوايا الأخرى / فى الكتاب سلسلة
الآلاف كتاب الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٨ .
- ٩٩ - راجع ذلك - موسوعة بهجة المعرفة المجلد ٢ من المجموعة الأولى ص ٣٦٨ - ٣٧١ . الشركة العامة للنشر
والتوزيع - طرابلس ١٩٨٠ طبعت فى إيطاليا .
- ١٠٠ - العقاد - القرن العشرون - ص ٣٤٤ .
- ١٠١ - انظر المرجع السابق ، عرض للموضوع ص ٤٦ .
- ١٠٢ - سوف نعرض رأيه فى هذا الصدد فى الفصل الخاص بالإسلام والعلم .
- ١٠٣ - العقاد - القرن العشرون ص ٣٤٨ .
- ١٠٤ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٤٨ .
- ١٠٥ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٤٩ .
- ١٠٦ - انظر فى موضوع النصرانية - جوان كوهاس - خرافات عن الأجناس - ترجمة محمد رياض - راجعه
محمد عوض محمد - مكتبة نهضة مصر ومطبعتها - بدون تاريخ .
- ١٠٧ - العقاد - القرن العشرون- ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .
- ١٠٨ - العقاد المرجع السابق ص ٣٦٢ .
- ١٠٩ - العقاد المرجع السابق ص ٣٦٢ .
- * - انظر (مطالعات فى الكتب والحياة) - (نواء نفوس الشباب ص ٢٧٣) .
- حيث يشير إلى أن داء الشبان جميعاً هو الاستخفاف بالأمر وعدم أخذهم الحياة مأخذ الجد . وينقد بعض
الشباب المصرى لهذا الداء ، وأن العلم عنده شارة لالذة العلم ولا للتهذيب . وسعيه للتقدم والرفعة ليس
لقوة النفس : بل إنها الفيرة من ظهور غيره بهذا المظهر ذاته . يقل مثل ذلك فى مسائل الجمال والفنون،
فجميعنا صرعى الظواهر، بل صرعى ظواهر الظواهر، وما هو أشد إمعانا فى الظهور والتدله بالأعراض
والقشور . ويصف : إن كان الداء هو هذا اللعب السخيف فالنواء هو الوعى بالصحيح . وهنا يشير إلى
رياضة النفس والجسد من الرياضة البدنية والفنون الجميلة جملة ليتعلموا معنى الحياة ويخرج من اللفظ
إلى معناه ومن الظواهر إلى الشغف بحقائق الأشياء .

راجع العقاد - مطالعات في الكتب والحياة - ٢٧٣ - ٢٧٧ - دار الكتاب اللبناني - بيروت المجموعة الكاملة للعقاد المجلد الخامس والعشرون.

١١٠ - العقاد - عيد القلم من ٢٨٦.

* انظر (على الأثير) - الحقوق والواجبات من ١٤٥ - والواجب مقامات من ١٥٠.

١١١ - انظر العقاد - عيد القلم من ٢٨٨.

١١٢ - العقاد - عيد القلم - من ٢٨٩.

١١٣ - العقاد - عيد القلم - من ٢٨٩.

١١٤ - العقاد - المرجع السابق من ٢٩٠.

١١٥ - العقاد - على الأثير من ٦٤.

١١٦ - انظر العقاد - عيد القلم من ٢٩٠.

* وكان قد دار جدل بين الأستاذ العقاد، والشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي، تطرق إلى العقل

والعاطفة وأهميتهما في التقدم. فرد العقاد يوضح رأيه بما سمعناه من أن دافع ليندنبرج في عبور المحيط كان على جناح العاطفة. وكان الأستاذ الزهاوي يقول «من طار يحتاج العقل أخيراً، ليندنبرج

وصل إلى باريس من نيويورك في ٢٤ ساعة، فليخبرني الأستاذ أين الذين طاروا يجتاح العاطفة»

راجع عامر العقاد - معارك العقاد الأدبية من ٤٠ - المكتبة المصرية - بيروت - بدون تاريخ .

وكان من رواد العقاد أيضاً قوله (إن الغربيين في هذا الزمان يسبقوننا في ميدان الكشف والاختراع)

لأنهم يطلبون من الحياة فوق ما تطلب، لا لأنهم يحسنون ما لانحسنة من الفهم والتفكير، فكل موضوع

يصنعه الغربيون، نستطيع نحن الشرقيين، أن نفهمه ونصنع على مثاله، ولكننا لانستطيع البداية، لأنها

وأيدة البواعث وهي قاعدة عندنا، ناهضة عندهم. فالتفاوت في البواعث. أي في الخلق والإحساس، وليس

تفاوتاً في العقل والتفكير، وطريقتنا نحن في الإحساس بالأمور هي التي ينبغي أن يتناولها الإصلاح

وأيست طريقتنا في فهم ما يحتاج إلى الفهم والتحصيل).

- عبد الرزاق الهلالي - الزهاوي في معاركه الأدبية والفكرية - دار الرشيد للنشر - بغداد

١٩٨٢ ص ٢٧٨.

الفصل الثالث

فلسفة التاريخ عند العقاد

الإسلام منطلقاً

يأخذ العقاد في مشروعه للتقدم أو النهضة الإسلامية، الإسلام منطلقاً يؤمن به عقيدةً لأمته في المستقبل، كما كانت في ماضيهم تدفعهم إلى التقدم ولا تحول بينهم وبين أى وسيلة للنهوض والقيادة. والإسلام عنده قوة غالبة في عصور فتوحاته، وقوة صامدة في عصر تكالبت فيه عوامل الهجوم من كل صوب ومن كل دولة ومن كل عقيدة، وهو بعد كل ذلك عقيدة شاملة. ولنتظر في هذه الجهات الثلاث.

الإسلام وكقوة غالبة :

- عند ما جاء الإسلام كان العالم تنقاسمه قوتان : في المشرق دولة الأكاسرة، وفي المغرب دولة القياصرة . وكل منهما في صراع مع الأخرى ، وكانت الحرب سجلاً بينهما . وربما غلبت فارس في واقعة ماكوامعة ذى قار لكنها لم تكن هزيمة دولة وسقوطها وإنما كانت هزيمة حرس في ولاية. ولم تسقط الدولتان ، وعند ما جاءت الدعوة استغرب الناس تحدى الرسول لكسرى ، وضحك كسرى ساخراً وبعث بمن يأتيه به حياً أو ميتاً. وقال بعض العرب : لعله يحسبها غزوة من غزوات البادية !! ثم هزمت الدولتان في بضعة سنين . وأرجع بعضهم هذه الهزيمة لأسباب عديدة، قيل عنها إنها الطبيعية المريية أو خشونة البادية وترف الحضارة. وقيل إنه احتقار العرب للعجم. ولكن هذا السبب أو ذاك لا يفسر عنده هذا الانتصار إذ إن أشهر قائد عربي لم يكن إلا مترفاً من أكبر القبائل المعروفة بالترف والنعيم. ولأن من الجنود الذين هزمهم العرب من لم يعرف إلا خشونة العيش وشظفه . وكانت الدولتان تحكمان قبائل تتميز بخشونة العيش. وأما عن احتقار العرب للعجم فلم يكن العجم أقل احتقاراً للعرب ، والشواهد التاريخية في هذا الصراع نفسه قائمة وكثيرة^(١)، وإن لابد للرجوع إلى السبب الصحيح وهو العقيدة الغالبة التي لم تصمد لها قوة. هذه العقيدة التي تدفقت قواتها في قرون لاحقة ولكن كم من عقيدة جديدة صنعت مثل هذا الصنيع؟ وكما ظاهرة تكررت في تاريخ الدول والأديان،^(٢) وخاصة إذا عرفنا ما في القرن الثامن عشر. وقد كان القائمون بالدعوة في آسيا الوسطى أقواماً من غير العرب، بل من الأفغان والترک الذين دخلوا حديثاً في الدين.

الإسلام كقوة حضارية :

إن قوة العقيدة في إبان عصور التخلف والتراجع ليست أقل عجباً من قوة العقيدة وهي غالبية في أحوال الشدة والسطوة . وبعد أن انهارت الدولة وخرج المسلمون من أوروبا وسقطت دولة دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة، وقامت دولة الأستاتة، وقد ظلت هذه الدولة تصاول أوروبا حتى تلاحت الضربات على الدول الإسلامية. وسقطت هذه الدولة تحت الحكم لاستعماري ومابقى منها مستقلاً لم يسلم من افتتات المستعمرين على حقوقها. ومضى القرن التاسع عشر كله والأمر على ما هو عليه، أمم إسلامية متخاذلة وأمم استعمارية متحكمة، حتى خيل للبعض أن الأمر كله سيبقى على ما هو عليه، والمستقبل للاستعمار. فإذا ما انتهى القرن التاسع عشر وجننا الاستعمار يتراجع وظهرت دولتان في آسيا : أندونيسيا - وباكستان - وبدأت سائر الدول في آسيا وأفريقيا طريقها للاستقلال ، بل إن الإسلام ظل باقياً بين الشعوب ثم أخذ ينتشر في أفريقيا بالرغم من كل حملات التبشير . وسقط الآلاف شهداء إسلامهم. هذه هي القوى الصامدة، تقف مع القوى الغالبة.

وقد قيل في تعليق انتشار الإسلام في أفريقيا العديد من الأقوال والتفسيرات وكلها قاصرة عن التفسير الصحيح. من هذه الأقوال:

- القول بانتشار الإسلام لأنه يسمح بتعدد الزوجات.
- وقيل إنه يسوى بين الطبقات. وفي الهند استقطب طوائف المنبوذين وغيرهم لهذا السبب.
- وقيل في انتشاره في الأندلس إن أهلها كانوا فقراء ويعانون من رجال الدنيا والدين، فرحبوا بالملة الجديدة التي لاتفرق بين السادة والعييد.
- أو أن الإسلام دين بسيط في قواعده وأصوله إذ ليس فيه بعد الإيمان بالتوحيد وإقامة الشعائر ما يحوج المؤمن إلي النظر في الغوامض والمراسم التي نجدها في العقائد الأخرى. ويفند مفكرنا هذه الآراء وعنده أن هذه الأسباب وإن صلحت في زمن واحد أو بيئة واحدة لاتصلح تفسيراً لانتشار الإسلام في جميع البيئات والأزمان .

فالقول بانتشار الإسلام في أفريقيا لسماحه بتعدد الزوجات غير صحيح ، فمن كان قادراً على تعدد الزوجات في أفريقيا مازال يعندها . مع عدم وجود سجلات تحصي عليه العقود. كما أن للزواج صعوباته المالية ، وليس أغرب من أن يقال إن الإنسان الإفريقي يغير دينه ويخرج من ملته لأنه حال بينه وبين الزواج من أكثر من واحدة. وأن الإنسان ينتظر الدين الجديد ليدخل فيه

لأنه يسمح له بتعدد الزوجات. ونعرف أنه لم يرد تحريم لتعدد الزوجات فى الكتاب المقدس، وكل ماورد فى الإنجيل أن القس لايجب أن يزيد على زوجة واحدة. وكان شارلمان فى القرن التاسع عشر يجمع بين أكثر من زوجة ، بل زاد عدد زوجاته على خمس كلهن بقيد الحياة غير السرارى والزوجات غير الشرعيات^(٣). أضف إلى ذلك أن الإسلام قد حرم ماكان مباحاً، ومنها المسكرات التى فشت بين البدائين.

وأما عن تعليل شيوعه بين طوائف المنبوذين فى الهند، فليس بالتعليل المنطقى فى تفسير الظواهر الاجتماعية ، خاصة مع علمنا أن هؤلاء المنبوذين لم يكونوا فى إيمانهم بعقيدتهم البرهامية أضعف إيماناً من غيرهم من الطبقات. وليس الفقير أو المحروم هو الأضعف إيماناً. ويؤكد التاريخ لنا كشاهد أن من المؤمنين بالدين الجديد من كانوا فى كثرتهم من نوى الطبقات العليا والوجاهة الاجتماعية وقد تحول الهنود إلى الإسلام فى بقاع الهند الغربية من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب حيث يوجد المنبوذون وحيث لا يوجدون. وتحول أهل سومطرة وجاوة إلى الإسلام بهذه الكثرة أو بأكثر منها وهم بونيون يقل بينهم المنبوذون^(٤)

وإن فلان من البحث عن تفسير هذه الظواهر مجتمعة، ولا بد من سبب يفسر دخول الطوائف المختلفة والشعوب المختلفة فى الأزمان والأماكن المتعددة غير هذا السبب أو ذلك، بل يجب البحث عن هذا العامل الذى يحجب هذه العقيدة إلى الحاكم والمحكوم. هذا السبب عنده هو مايسميه بـ (شمول العقيدة الإسلامية) ونسأله : مامعنى شمول العقيدة؟ أو مامعنى القول بأنها عقيدة شاملة؟

الإسلام كعقيدة شاملة :

يفرق العقاد بين الأوامر القانونية والأوامر الأخلاقية.

فالامر القانونى إرادى يكتفى بتحقيق السلامة ولايذهب وراء ذلك إلى أمد بعيد.

والامر الأخلاقى « يتحد فيه الشعور مع الإرادة فلايكتفى فيه بالإرادة فقط. وهناك نزوع إلى ماوراء السلامة، ويبقى بعد ذلك التطلع إلى ماوراءها وإلى ما هو أعلى منها. فصاحب الشعور الأخلاقى لا يكتفى باجتتاب العقاب والتزام أدنى الحدود.

والأوامر الدينية وأداب العقيدة تشمل - الإرادة والشعور - الظاهر والباطن، دون أن تخلو النفس من واحد منها. وإذا كان الالتزام القانونى يرجع إلى وجود الإنسان فى المجتمع. فالالتزام

العقائدي يرجع إلى ما هو أشمل من هذا، لأنه يرجع إلى اهتمام الإنسان بالكون كله، ولا يفسره فقط كونه عضواً في مجتمع. بهذا التعريف تصبح العقيدة الإسلامية هي الأشمل للإنسان، سواء كان إنساناً منفرداً أو في مجتمع، فتصبح العقيدة هي المثل الذي يعمل لروحه وجسده. وتجعله ينظر لدينه وبنياه وتصلح له مسالماً ومحارباً . وتصلح له وهو يعطي نفسه ، وهو يعطي حق مجتمعه ؛ ولهذا «فإن شمول العقيدة في ظواهرها الفردية وظواهرها الاجتماعية هو الميزة الخاصة في العقيدة الإسلامية ، وهو الميزة التي توحى إلى الإنسان أنه (كل) شامل ، فيستريح من فسام العقائد التي تشطر السريرة شطرين، ثم تعيا بالجمع بين الشطرين على وفاق»^(٥٦)

الإسلام في العصر الحديث

لقد أخذت قضية الإيمان في العصر الحديث بعداً جديداً في تناول الموضوع وفي طرح السؤال. لأنه مع بزوغ الثورة العلمية أو الثورة الصناعية جاءت عوامل بدت أنها عوامل للشك في الإيمان. وابتست قضية الإيمان بالمسألة السهلة؛ وذلك لأنها ترتبط بمكان الإنسان وضميره، كما ترتبط بسلوكه وعمله. وترتبط بتاريخه الطويل، تاريخ الإيمان أيضاً وترقيه في مسألة الاعتقاد. هل كان كل هذا وهماً من الأوهام دار في خلد الإنسان قروناً بعد قرون؟ وهل كان الإنسان بتصوراته هذه وأفكاره يضرب في التيه؛ لأنه عاجز عن فهم الكون حوله ولأنه ضعيف أمام الطبيعة، لاهول له ولاقوة. هل عجز الإنسان عن التفسير فآلجأه عجزه هذا إلى الأوهام؟ حتى سلم لها نفسه وعقله وضميره ووجدانه وراح يرسم خطواته ويتلمس طريقه مشياً وراء الوهم؟.

إن كان الأمر كذلك فيا لها من صدمة أكبر بكثير مما لحق به عند اكتشاف أن الأرض ليست مركز الكون . فالعلم قد بدا وكأنه يصطدم بالحقيقة الدينية. وقد بدا ذلك في جانبين:

جانب العقيدة بعامه . هل يوجد إله؟

وجانب الكتب الدينية والعلوم الحديثة.

وقد ذكر العقاد أن جوانب الشك أو التعطيل خمسة في العصر الحديث وهي :

١ - كشف كوبرنيكوس لمركز الأرض.

٢ - ظهور القوانين الطبيعية التي سميت بالقوانين المادية.

٣ - مذهب النشوء والارتقاء.

٤ - علم المقارنة بين الأديان والعبادات.

٥ - مشكلة الشر ، والذي تجدد منها في القرن العشرين هو تقاوم الشرور لأنها في ذاتها

مشكلة قديمة (٧)

وقد تناولنا المشكلات من الزاوية العقائدية عامة، أعنى من زاوية وجود الله نفسه. ولكن تبقى هنا مشكلة العلم والدين في نطاق الدين الإسلامي - نفسه - أو القرآن والعلم الحديث ولكن قبل كل شيء وفي موضوعنا هنا العلم والدين يجب أن نسأل هذا السؤال الذي يطرحه العقاد «في

أى شيء من أمور العقل والمعرفة ونرجع إلى العالم الطبيعي أو إلى العلماء المشتغلين بمباحث المعرفة التي اشتهرت باسم العلوم الطبيعية» (٨)

يرى العقاد أن الإجابة في أوائل القرن الثامن عشر كانت في كل شيء لأن الإنسان كان قد اكتشف المنهج التجريبي، وظهرت نتائج العلوم التي عرف الناس منها الأوهام القديمة حيث كان اللاهوتيون والمنطقيون هم المنوط بهم الإجابة عن كل شيء. ولكن العلم التجريبي والمنهج الاستقرائي حلا محل منهج الاستنباط، وأصبح العالم الطبيعي هو صاحب الكلمة في كل مبحث وكل أمر من أمور المعرفة والفعل. وإذن فقد كانت الإجابة توحى بسؤال العلماء، والعلماء وحدهم. إذ لا شيء عند هؤلاء الذين احتكروا من قبل علوم الدنيا والدين.

ظل الأمر كذلك إلى القرن العشرين فظهرت حدود لم تكن ظاهرة من قبل، وما زالت تتسع مع زيادة المعرفة الإنسانية لهذه الحدود. وقد ظهرت في جانبين:

١ - جانب العلم الطبيعي، ظهرت حقيقته علمية - وهي أن العلوم الطبيعية وصفية تسجل الوقائع والتجارب كما تشاهدها، ولكن ليس شأنها ولا في قدرتها النفاذ إلى حقائقها. فكل ما عدا الظواهر هو من قبيل الفروض كفروض الفلاسفة السابقين.

٢ - وأما الجانب الثاني فهو حدود العلماء الطبيعيين أنفسهم، إذ دلت التجربة أو الخبرة عندئذ أن عقولهم تتفاوت تفاوتاً بعيداً جداً من غاية الضيق إلى غاية السعة، هذه العقول تتفاوت في فهم الظواهر الطبيعية، فالرأي الذي يقول به عالم في حدود علمه وزمانه، ليس هو الرأي الأخير، وقد يخالفه فيه آخر يفوقه علماً أو هو أقدر منه عقلاً وتجربة، ثم إن هناك أيضاً حقيقة أن المزايا العقلية لا تقتصر فقط على مجال العلم التجريبي وما يلزمه، فهناك كفايات أخرى غير هذا، فقد يتوافر لإنسان كل الصفات المطلوبة في مجال العلوم التجريبية ومع ذلك «يبقى دون الغاية من ملكة التصور وملكة النظر أو ملكة «الرؤيا» التي تتقدم وراء الواقع إلى أمد بعيد. ولا بد من التقدم وراء الواقع في كل حال لتحقيق الغاية من الواقع إلى أقصى حدودها، فضلاً عن الخوض في مجاهل الفرض والخيال» (٩)

فمن العلماء الطبيعيين من قرر أن طيران جسم أثقل من الهواء غير ممكن، وظلوا على هذا الفرض حتى أوائل القرن العشرين. وقد اعتمدوا في قولهم على العلم الطبيعي كما فهموه فكان خطوهم في فهمه - كما كان خطوهم في التصور، بينما نجد قصاصاً وهو «جول فيرن» يسبقهم في التصور، فتحدث عن حقائق علمية خاصة بالفوض تحت الماء، والطيران والسفر إلى

الكواكب، فكان له بذلك قدرة على «التصور العلمي» الصحيح في نفس الوقت الذي عجز فيه علماء طبيعويون عن هذا التصور وعنه من المستحيلات.

فإذا كان الأمر كذلك وجب إعادة السؤال : في أي شيء من أمور العقل والمعرفة يرجع إلى العلماء المشتغلين بمباحث العلوم التي عرفت باسم العلوم الطبيعية؟ وستكون الإجابة مناقضة لإجابة القرن الثامن عشر، أي ستكون: إننا لانرجع إليهم في كل شيء، أو نرجع إليهم في كل شيء، ولكن بشرط، وهو أن نحدد سؤالنا في نطاق العلوم الطبيعية على ضوء التجارب، أما خارج هذا فالأمر معهم شأنه شأن السؤال الموجه إلى الباحثين والمفكرين في كل باب من أبواب المعرفة الإنسانية المختلفة. وحقهم في أن نستمع إليهم كحق الآخرين، وليس لأنهم يتعلمون بالوحى أو القول المؤكد القاطع (١٠).

ومن حق العالم أن يقول عن شئون العقائد ما هو الموافق منها للحقائق وما هو المناقض، ولكن ذلك بحكم الواقع. وهنا ينبهنا العقاد إلى ضرورة الحذر، وذلك.

«مخافة أن تعاد إلينا قضية الطيران المستحيل بجسم أثقل من الهواء، ولاتتقضى حتى يمتلئ الفضاء من الأرض إلى كواكب السماء، بأجسام كلها أثقل من الهواء»^(١١) ولا يخفى ما يحمله رأي هذا من تهكم على من سارع باسم العلم لينقض العقيدة أو يحاول السخرية مما ورد في العقائد مما لا يalfه العقل ولكن لا يجزم باستحالته كما سنرى.

إن الأمر في الفكر الحديث والمعاصر لم يخل من نقد في هذا الاتجاه ولعل أشهره الكتاب الذي أثار جدلاً كبيراً وأعنى به كتاب «نقد الفكر الديني»^(١٢) وهو يتعرض للفكر الديني عامة ولكنه، يعرض أيضاً إلى الفكر الديني الإسلامي - هذا في جانب النقد أما في محاولات التوفيق فهي كثيرة وكبيرة.

ومنهم من أنكروا بعض الأقوال العلمية لأنه فهم أن الدين يرفضها من ظاهر النص كما فهمه، ومنهم من ذهب للتوفيق مع محاولات لتطويع النص. وهذه مواقف سنجد عرضها وتقنيدها عند مفكرنا، ثم رأي في الموقف الصحيح. وأعود إلى كتاب «نقد الفكر الديني» في بعض ما وجهه من نقد للفكر الديني في الإسلام.

والمؤلف بداية يؤكد على أنه لا يقصد في بحثه «الدين باعتباره ظاهرة روحية خالصة على نحو ما نجدها في حياة قلة ضئيلة من الناس كالقديسين والمتصوفة وبعض الفلاسفة»^(١٣)

وإنما هو فيما يقول يهتم بالدين من حيث تأثيره الشامل في حياة المجموع في المجتمع. ومن حيث هو يدخل في صميم حياتنا وبشكل أفعالنا وبنيتنا الفكرية والنفسية وريود فعلنا نحو العالم نتيجة لما نشأنا عليه من معتقدات وتشريعات ومؤسسات تشمل حياة الإنسان كله، ثم ما يحويه الدين من قصص وروايات عن التاريخ ونشوء الكون وبنياته.

من هذه الجهة لا يعد الدين بعداً روحياً فحسب ويفترض المؤلف وجود شخص يسميه رمزاً «س» قد ورث من الإسلام معتقداته وقصصه وأساطيره؟؟

ولكن هذا الشخص فيما يعتبر (س) مرهف الحس والوجدان يسأل ويمحص معتقداته كشرط لقبولها. فهذا الـ (س) سيواجه بالسؤال التالي «هل يحق لى أن أستمر في قبول هذه المعتقدات الموروثة عندما لا تكون منسجمة مع القناعات التي توصلت إليها دون أن أخون مبدأ الأمانة الفكرية ودون أن أضحي بوحدة وتماسك أفكارى بعضها مع بعض؟»^(١٤)

وقد ذهب المؤلف إلى أن الموقف الدينى فى طريقه للانتهيار مع وجود النهضة، ولم يحدث، بل بدلاً من هذا جاء الاهتمام بالدين، وللأسف - وجدنا الاتجاهات السلبية أو المواقف غير المتفتحة وغير القادرة على الفهم والاستيعاب أكثر انتشاراً، وإذ حدثت بعض التراجعات عن المواقف الدينية الرائعة التي شكلت خطوات بعيدة فى الفهم والتجديد عند رواد التجديد فى الفكر الدينى.

والمؤلف يرفض أيضاً القول بأن النزاع بين العلم والدين ظاهرى فقط ومجرد خلاف سطحى، ليذهب إلى القول بأن «الدين كما يدخل فى صميم حياتنا وكما يؤثر فى تكويننا الفكرى أو النفسى يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً روحاً ونصاً»^(١٥)

ويخطئ المؤلف فى حكمه ويتعسف بغير دليل أو بأدلة يقدمها لانتهاض حجة على ما يقول ولا تؤكد . بل إن المؤلف فى حكمه هذا يقدم وجهه نظر سطحية، وتخلط فى الغالب بين النص الدينى وبين بعض التفسيرات التي قدمها بعض من ذكرهم ولكنها لاتعتبر من الدين فى شىء . وبعض النصوص التي ساقها المؤلف، تدل على هذا الاختيار المتعمد من بعض الاتجاهات والتي تقدمت من حيث الموقف من قبل المجتهدين التنويريين مثل فيلسوفنا من قبل.

ومن الغريب أن يقحم المؤلف موضوعات لايعنى بها العلم أو ليس له أن يقول الرأى القاطع فيها. وإليك نصه الذى يقول فيه «هل يفترض فى المسلم فى هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات

مثل الجن والملائكة وإبليس، وهاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج وجوداً حقيقياً غير مرئى باعتبارها منكرة كلها فى القرآن، أم يحق له أن يعتبرها كائنات أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء» (١٦) إن العلم لا يحجر على الغيب ولا يتكلم فيما لا يعلم وبما لا يدخل أصلاً فى مجاله.

والعالم وهو فى موقف الإيمان أو الشك أو الإلحاد لا ينطلق من علمه، أولاً يتحدث باسم العلم.

ويشير العقاد إلى عقائد العلماء فيقول «من العلماء من عقيدته تقرير وتوكيد، ومنهم من عقيدته ترجيح ورغبة، ومنهم من عقيدته استعداد وانتظار، وحصه هؤلاء فى تأييد العقيدة غير قليلة، لأنها بمثابة «فتوى علمية» بأن العلوم التى تفرغوا لها وبلغوا مبلغ الثقة فيها لاتعارض الإيمان فى أساسه، ولاتمنع صاحبها أن يفتح صدره وضميره لعالم الغيب، فليس عالم الشهادة عندهم بالعالم الوحيد» (١٧)

فاذا أردنا أن نبحث عن (س) هذا النموذج الذى افترضه المؤلف أو تصور قلقه فلاشك أننا نجد كثيراً من (س) ولكننا لن نجد بالضرورة انتهوا إلى ما نلن أنه لابد أن ينتهى إليه (سينه)، سواء جاء هذا السؤال من العالم الإسلامى أو من خارجه - وابعد القارئ إذن إلى عقائد المفكرين فى كتاب العقاد المشار إليه فى الهامش والفصل الذى عقده عن العلماء.

إننا سنجد «س» هذا يطالعنا فى كتاب آخر، ولكننا نجده يذهب إلى إجابة أخرى غير التى ذهب إليها (س) صادق العظم، وإن كان من المؤكد هنا أن «س» المقترض موجود، بل لابد أن يوجد فى عصرنا مادام للإنسان عقله المتفتح وضميره الحى. أما أن تكون الإجابة هى النفى بالقطع فهذا موضع الاختلاف. قلت: إننا سنجد «س» فى موضع آخر وبإجابة أخرى، فى كتاب قدمه عدد من العلماء يدور السؤال فيه لكل عالم كالاتى «هل تعتقد وجود الله؟ وكيف ذلك دراستك وبحوثك عليه» (١٨)

وفى هذا الكتاب يرد العلماء على الماديين والقائلين بوجود الكون مصادفة ويشرحون معنى المصادفة - مستمدين قوانين الرياضه وقوانين الاحتمال لنرى فرصة صدقه طبقاً للاحتتمالات فى حدوث ظاهرة من الظواهر، إلخ .. كل فى ميدانه الذى تخصص فيه. يعرض رأيه ووجهة نظره، لكننا مع ذلك لانفهم هذا من منطلق العلم نفسه، ولكن من العالم من حيث هو إنسان

دارس وصاحب عقلية علمية. وهي كما عبر العقاد بصدق: إن قولهم بمثابة فتوى علمية بأنه لا تعارض بين علومهم والإيمان في أساسه.

وإذا أخذنا عالماً مسلماً لتواجهه بهذا السؤال أيضاً . فسوف نجد من يقول واصفاً معنى الحقيقة العلمية بقوله « ليس العلم الطبيعي الذي بهر عقول الناس هو بدوره نهاية المطاف، فالحقيقة العلمية ماهى إلا مجرد الوصف الصادق الأمين لأية ظاهرة كونية من غير الدخول في كنهها، أو التعرض لحقيقتها المطلقة، فمثلاً عندما صاغ نيوتن قانون الجاذبية وصف لنا تلك الظاهرة الكونية وصفاً دقيقاً سليماً بمعادلة رياضية فقال : إن الجاذبية بين جسمين تتناسب طردياً مع حاصل ضرب كتلتها عكسياً مع مربع المسافة بينهما، ولكن نيوتن لم يقل لنا شيئاً عن الجاذبية أو علتها»^(١٩)

ومن هنا يذهب أستاذنا الفندى إلى حل المشكلات التي تواجهنا حلاً علمياً والدعوة إلى الثقافة والعلم والتخلص من الخرافات التي لحقت بالعقيدة في عصور الظلام والتخلف، مع الحذر من الوقوع في نوع جديد منها باسم العلم. ويدعو إلى أن يلم الدعاة من رجال الدين بقدر من الثقافة العامة وخصوصاً في العلوم الكونية والجغرافيا والصحة^(٢٠)

وهو يخلص إلى الإيمان بالله والإسلام عقيدة، ومع ذلك ففي مقدمته عن حكمة كتابه يقول أيضاً « اتخذت من الكون معلماً لي، منه أستمد الحقائق وإليه أورد تلك الحقائق مستخدماً حواسي وعقلي، ولقد شاءت إرادة الخالق جل شأته أن يتخذ في الكون أعجب النظم وأروعها لتنفيذ إرادته وإظهار آياته . وهي نظم وآيات أقرب ما تكون لفهم المتخصصين من العلماء الذين اتخذوا من الكون معلماً لهم»^(٢١)

وساكتفى هنا بإشارة إلى تعسف المؤلف في تفسيره لتلك الآيات التي ذكرها وذكر معها أن الموقنين - كما أسماهم - يميلون إلى الإشارة للتأكيد على انسجام الإسلام والعلم الحديث. ذلك عن أصل الإنسان وتكوينه فيذكر قول الله تعالى «واقدم خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظماً، فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين»^(٢٢) يقول في التعليق على هذه الآيات الكريمة «من الجلى أن عملية نمو الخلية البشرية بالنسبة إلى هذا الوصف القرآني تعتمد على التدخل المباشر والمستمر من قبل الله لنقلها من طور إلى آخر، أى أن نقلها

من نطفة إلى علقة يحتاج إلى عملية خلق جديدة، كما أن نقلها من طور العلقة إلى طور المضغة يحتاج كذلك إلى عملية خلق أخرى إلخ... »

وخالصة القول هو أن نمو الخلية البشرية يشكل معجزة إلهية لاتعليل لها سوى قدرته المطلقة على الخلق وتدخله المباشر في سير أمور الكون.

هل يتفق هذا الوصف والتعليل مع معارفنا العلمية عن الموضوع مع مايبينه لنا علم الأجنة حول تطور الخلية البشرية في مراحلها الأولى؟ الجواب هو حتماً بالنفي .. (هكذا) لأن علم الأجنة لايدع مجالاً للشك في أن الخلية تنمو بالتطور العضوي من طور إلى آخر وفقاً لقوانين طبيعية معينة بحيث تنمو المرحلة المتأخرة من صلب المرحلة السابقة وعلى أساس معطياتها الأولية،^(٣٢) إلخ . وواضح إذن ما في كلام المؤلف من تعسف في تفسير الآيات القرآنية ومن إقحام العلم في ميدان آخر ومن خلق تعارض ومعنى لا يوجد إلا في تصوراته الخاصة .. وأنا أسوق هذا النموذج حتى نوضح فكرة الخطأ عند هؤلاء المتكلمين باسم العلم بغير دليل ولابرهان. فالقول بالتدخل المستمر هو خاص بالمؤلف وحده، لأن القرآن الكريم أشار مرات إلى سنة الله وقدره الله . وعمل الطبيعة وفقاً للسنة الإلهية لايعنى خروجها عن إرادته ولاعن قدرته لأنها أصلاً بحكمته.

ومع ذلك ، ومع فرض أن هذا يتم يتدخل، فكيف يفهم المؤلف معنى التدخل؟ وكيف ينتظر أن نفهم هذا التدخل أو أن نراه حتى لا يتعارض مع القانون المطرد؟ وهل التدخل نفسه يعني أن يأتي الأمر على غير ما يلاحظ في كل مرة؟ إن الآيات الكريمة في سياقها وإشارتها إلى هذا التطور في مسألة تكون الإنسان وتطوره من نطفة إلى علقة هو دليل على الاطراد ودليل على عمل سنة الله في هذا التطور. والعلم كما أشار الدكتور الفندي، يصف ولايدخل في كنه الظاهرة موضوع الوصف. ولايتعرض لحقيقتها المطلقة. ولكن المؤلف أراد غير هذا، فذهب إلى تصوره وحده، والخطأ نجده أيضاً عند بعض من سارعوا برفض هذه الاكتشافات باسم الدين فلنا منهم أن هذا يتعارض والفهم الديني. كما نجد الخطأ أيضاً عند من يسارع مع كل نبأ علمي لم يتحقق بعد أو كل نظرية في مجال المناقشة إلى محاولة إيجاد دليل عليها متعسفاً.

والحقيقة أن العقاد قد عالج المشكلة بشكل وافٍ من الناحية العلمية والدينية. يقول

العقاد:

«وإذا نظرنا إلى أصول الأسباب الكبرى تعذر على العقل أن ينسب الظواهر الطبيعية إلى هذه الأسباب التي تلازمها ثم نقف عندها. فمن العسير على العقل أن يسلم أن الظواهر المائية هي أسباب الحوادث بطبيعة مستمدة منها، ملازمة لها، مستقرة فيها .. لأن التسليم بهذا تسليم بوجود مئات أو آلاف من الماديات، كلها خالدة، وكلها موجودة بذاته ، وكلها مع ذلك مؤثر في غيره، وهو مستحيل .. فهل هناك آلاف من الماديات ، أو هناك مادة واحدة؟»^(٢٤)

ويرفض العقاد القول الأول على أساس أنه لا يمكن وجود ماديات كلها أزلية خالدة بصفتها وطبائعها إذ كيف يؤثر الخالد في خالد مثله؟ وماذا يعنى أن يوجد منذ الأزل ليؤثر في موجود مثله منذ الأزل؟

وأما القول الثانى بأن هناك مادة واحدة ترجع إليها فقد بطل عندئذ القول بأنها أساس الحوادث بطبيعتها، إذ لا بد أن تكون عارضة ويأتى أثرها على حسب ما أودع فيها. وعلى هذا ينتهى العقل إلى القول بأن الأسباب ليست موجدة الحوادث ولا تقدمها على الحوادث بقوة تخصصها، وكل ما فى الأمر أنها مقارنات تصاحبها. أى أن الأسباب تحدث مقارنة بمسبباتها. ولا ينفى العقاد بذلك القول بالسبب لأنه عنده موجود لا خلاف عليه . لكن السؤال هو «ما السبب؟»

أو أن السؤال باختصار: هل السبب موجد الشيء أو أنه حادث سابق له ، مقترن به ؟ وعند العقاد أن العقل يمنع القول بأن السبب هو موجد الشيء وكل ما يستطيع أن يقرره هو السبب، والسبب غير الإيجاد ، ويعرض لرأى الفيزيالى ورأى ديفيد هيوم فى ذلك ، ويرى أن الاعتراض على السببية فى الظواهر الطبيعية يقوم أيضاً على التلازم بين الأسباب. والنتائج فى الوقائع الطبيعية ليست تلازماً عقلياً يفرضه العقل - كما يحدث فى الرياضيات والقضايا العقلية عندما يلزم العقل بالنتائج عن المقدمات التى تلزمنا. وإنما السببية التى تلازمها هو تلازم المشاهدة والإحصاء، وكل ما تفعله هو التسجيل أو الوصف لما شاهدناه^(٢٥). والمهم أن ما ينتهى إليه العقل فى ذلك هو أن الأسباب مقدمات مقترنة أو مصاحبة ولكن لا يعنى ذلك أنها تفنى عن المصدر الأول لجميع الأسباب .

يقول «هناك سنة الله فى الطبيعة سنة الله فى الذين خلوا من قبل وإن تجد لسنة الله تبديلاً^(٢٦)» «ولا تجد لسنةنا تحويلاً»^(٢٧) ولكن الخلق كله مرجعه إلى إرادة الله أو إلى كلمة الله «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»^(٢٨) «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن

فيكون^(٢٩) ... «والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه»^(٣٠) .. «وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله»^(٣١)

ثم يذهب العقاد إلى أن كل شيء من الحوادث يحدث بالأمر المباشر من الله . وقوله تعالى «كن» هو للتقريب لأن المسألة أهمون بكثير عليه من ذلك . وعنده أن الناموس لا يملك وحده القدرة التي يكرر بها حدوث ألف حادثة على نفس الوتيرة من الانطباق والتوافق . فلا بد من قدرة والذهن الضيق قد لا يفهم معنى قوله «كن» لأن الأمور عنده تختلط بمقاييس البشر من الأحمال والمقادير، مع أن الحقائق قد أصبحت عندنا تنتهي إلى معادلات رياضية ، فالإيجاد إذن بالنسبة لصاحب الوجود المطلق هو مسألة معقولات تقع لأنها قائمة في العقل المحيط بجميع الكائنات، ولا فرق بين ما يقع فيها كثيراً متواتراً أو يقع قليلاً نادراً ، ولا بين البعيد منها والقريب . لأنه لا يعمى العقل المطلق ولا يقرب، ولا حاجة إلى انتقال ولا حمل أثقال»^(٣٢)

تفسير القرآن علمياً

والإتجاه إلى تفسير القرآن تفسيراً علمياً قد شاع في العصر الحديث، ومع الانفتاح على العلوم الطبيعية والتقدم العلمى الفرىى.

وقد تحدثت عن حالة الفتى (س) أو هذا الإنسان العصرى الذى يقلقه ضميره العلمى ، فيسأل عن المعتقدات التى نشأ عليها وهل يمكن أن يقبلها . أقول إننا نجد هذه حالة طبيعية، ويوجد فيها مفكرنا وفى شىوع هذه التساؤلات عند الشباب ظاهرة يغتبط بها «لأنها تدل على بحث الشباب المتعلم فى أمور عقيدته وضميره، وحرصه على الفهم المستقل أنفة من التقليد أو التسليم بغير دليل» (٣٢)

وهذه المحاولات عرفت فى الشرق والغرب وعند أبناء الديانات وقد تركزت خاصه فيما يتعلق بالمحاور الثلاثة الآتية:

- مسألة خلق الإنسان الأول .
- مسألة السماوات وسكانها .
- مسألة القيامة والحساب .

والسؤال يدور حول طريقة فهم الكتب المقدسة. هل يجب فهمها فى ضوء العصر وعلى حسب النظريات العلمية الجديدة؟ أم يجب فهمها كما فهمها الأولون؟ وعنده أن الإجابة لا هذا ولا ذلك.

إن القرآن طالب الإنسان أن يفهم ويجتهد فى فهمه بون تقييد أو تقليد للكباء والأجداد ، والقرآن يخاطب الإنسان على مر العصور، وإن يكون تفكير الإنسان اليوم كالأمس والغد على نسق واحد، ومع ذلك فنحن مطالبون بفهم القرآن كما كان يفهمه القدماء من جهة، وفى ضوء عصرنا من جهة ثانية. ولكن ليس يعنى قوانا فى ضوء العصر هو الجرى وراء كل نظرية وخبر من الأخبار العلمية. ولناخذ مسألة كروية الأرض. لقد ظن بعد الناس أن الكروية لا تتفق وكلمة البسط بالنسبة للأرض. ولكن البسط ليس تقيضاً للكروية لأن الناظر فى الواقع يعلم أن الأرض مبسوطة أمامنا، ومع هذا فامتدادها هذا لا ينقض معنى الاستدارة، ونعرف ذلك إذا عرفنا أن تقيض البسط هو القبض وليس الاستدارة الكروية (٣٤) .

وليس لنا إذن أن نسارع لنؤكد اتفاق القرآن وكل نظرية يقول بها العلماء . وإنماخذ مثلاً النظريات الخاصة بنشوء المجموعة الشمسية، فهناك ثلاث نظريات أساسية أشار إليها باقتضاب وهو يعنى نظرية بيفون، ونظرية لابلاس. ثم التعديل الذى طرأ على نظرية بيفون عند جيمس جينس، وتوماس تشمبرلين^(٢٥)

وقد كان يظن قديماً أن السموات والأرض وجدتا من مادة قديمة كانت مبعثرة فى الكون. ثم أثبت العلم الحديث أن الأرض لم تكن موجودة قديماً وإنما وجدت أو بدأ ظهورها منذ نحو ثلاثة بلايين من السنين - وكانت فى صورة ملتهبة - ثم بردت وتكونت القشرة الأرضية الخارجية - وأقدم الصخور التى عاصرت هذه الفترة تبلغ فقط حوالى مليون سنة.

وأعود إلى النظريات الثلاث الأساسية فى تكوين الأرض، حيث يرى بيفون أن المجموعة الشمسية قد تكونت نتيجة لاصطدام نجم بالشمس. وقد أدى هذا الاصطدام إلى تطاير أجزاء من الشمس. منها ما فقد فى الفضاء ومنها ما دار حولها بفعل الجاذبية وأخذت تدور حول الشمس فى أفلاك تكون سطحاً واحداً وفى اتجاه عام واحد مع دوران الشمس حول محورها.^(٢٦)

أما لابلاس، فيذهب إلى أن السبب هو انفجار حدث فى الشمس تون اصطدام أو تون سبب خارجى - وأخذت هذه الحلقات المتطايرة تبرد وتحول من بخار إلى كتل حيث يقل حجم الغاز ويتضاغط وتزداد سرعته حتى انقسم إلى كتل هى التى كونت كواكب المجموعة.

- النظرية الثالثة : وهى تعديل لنظرية بيفون - فهى تقول بحدوث أثر خارجى عبارة عن مرور نجم جبار قرب الشمس مما جعل جاذبيته تؤثر عليها، فتدفقت موادها الغازية والسائلة بفعل جاذبيته فى اتجاهه، وأخذت الأجزاء تبتعد عن الشمس متجهة إليه إلا أنه كان قد ابتعد . وهنا استقرت فى أفلاك الكواكب المعروفة الآن ، وذلك بعد انقسام شريط اللهب إلى أجزاء^(٢٧)

هذه النظريات يرى العقاد أنه من الخطأ أن نسارع لنوافق بينها وبين القرآن. كما يذهب البعض فى القول بأن القرآن يؤيد النظرية السديمية فى نشأة المجموعة الشمسية أو نشأة الكواكب عموماً من دخان المجرة المشهود أو دخان المجرات الأخرى التى لاترى بالعين ولا بالمناظير^(٢٨)

وأما عن مذهب التطور والموقف منه على هدى القرآن فيرى العقاد أن « الذين أنكروا مذهب التطور، يحق لهم أن ينكروه من عند أنفسهم لأنهم لم يطمئنا إلى براهينه ودعواه، ولكن

لا يجوز لهم أن ينكروه استناداً إلى القرآن الكريم، لأنهم لا يملكون أن يفسروا خلق السلالة الأدمية من الطين على نحو واحد يمتعون ماعداه^(٣٩)

وعليهم أن يؤمنوا بأن الله سوى الطين ويث فيه من روحه. أما كيفية التسوية وكيفية النفخ والزمن الذي خلقت فيه فهذا أمر ليس من شأنهم أن يحدده ولا من شأنهم أن يقحموا أراهم على القرآن. والخلاصة عنده يحددها في أن « كل ما يجب على المسلم أن يؤمن به، أن كتابه الإلهي يأمر بالبحث والتفكير، ولا ينهاء عنه، ولا يصده عن النظر والتأمل في مباحث الوجود وأسرار الطبيعة وخفايا المجهول كيفما كان، ولكنه لا يأمره بالتماس التوفيق بين نصوصه وبين نظريات العلوم كلما ظهرت منها نظرية بعد نظرية يحسبها العلماء ثابتة مقررة، وهي عرضة بعد قليل للنقض والتعديل ، بل لا يأمره الكتاب بالتوفيق بين الكيفيات التي يفهمها العلم والكيفيات التي قدرها العقل لفهم المسائل الكونية في بداعتها الأولى ونهايتها الأخيرة بين طوايا الغيب المجهول.. لأنه ينبغي أن يعلم عقلاً وإيماناً بأن اليوم إذا نسب إلى الإله أو نسب إلى عمر الكون ان يفهم منه أى يوم من أيام عمر الإنسان، قبل أن يوجد وقبل أن توجد الأرض التي خلق عليها الإنسان»^(٤٠)

ويعرض العقاد لمذهب دارون في الشرق العربي ومادار حوله من آراء وردود . فقد حدث في الغرب كما حدث في الشرق هذا الخلط الذي وقع فيه البعض ممن فهم مذهب دارون على أنه يناقض فكرة الخلق. وقد جاء إلى الشرق وهو في «جاهلية» ولكن هذه الجاهلية لم تكن حجاباً دون المذاهب الفكرية التي يطلع عليها المثقف الأوربي في حينها - لأن طبيعة المذهب وهو يتحدث في أصل الإنسان ونشأته لم يجعله بعيداً عن المفكرين - وقد أشار إلى رد الأفغانى وغيره من المفكرين، وهو يصح فهم الأفغانى للمذهب^(٤١) حيث ظن الأفغانى أن دارون يذهب إلى أن الإنسان كان برغوثاً وخلق في فهم المذهب، فصحه العقاد وأظهر خطأ الأفغانى في فهمه. وكذلك يعرض لكتاب «نقد فلسفة دارون» للشيخ «محمد رضا آل العلامة التقى الأصفهانى من علماء الشيعة» وقد ذهب في رده إلى أنه يدافع عن الإسلام خاصة ولكنه يدافع عن قضية الإيمان ضد الإلحاد، وعنده أن المؤلف أنصف المذهب ولم يحسبه من المذاهب القائلة بالإلحاد والتعطيل، وإنما تسرب إليه الإلحاد من تفسيرات الماديين الذين حولوا مقدماته على الوجه الذى يوافق نتائجهم المقررة سابقاً^(٤٢)

وهو بعد أن يستعرض مؤلفات عديدة - يذهب إلى أن مشكلة الحلقة المفقودة بين الأنواع كانت مشكلة المشاكل في تمحيص المذهب. وقد لخص العقاد المواقف المختلفة عند رجال الدين في مناقشة هذا المذهب إلى ثلاثة مواقف:

١ - اتجاه يرفض ويجزم بالرفض ويحكم ببطلان المذهب جملة وتفصيلاً لأنه مناقض للدين غير مستند لأدلة قاطعة.

٢ - اتجاه يرفض المذهب لنقص الأدلة، ولكنه يعلق النتيجة في انتظار أدلة مقنعة. ومع ذلك فالإيمان به إذا ثبت لا ينتهي إلى تكذيب الاعتقاد في الخالق.

٣ - اتجاه يرفض لأن الأدلة العلمية التي يذكرها العلماء لرفضه والتشكيك فيه أرجح من أدلة الإثبات عند من يؤيده. (٤٣)

ثم يعرض لأشهر من أيد المذهب وهو الدكتور شبلى شميل، وعنده أن الخصومة بين رجال الدين وبين شميل هي التي دفعت إلى خصومة الأديان، فذهب في مقدمته إلى إرجاع الأديان لأصل واحد، وقد قامت عنده على عاملين :

١ - حب الرئاسة في الرؤساء

٢ - ارتياح المرء وس إلى حب البقاء.

وقد كان من الطبيعي في رأيه أن يدفع رجال الدين هذا الاتجاه في الإنكار بإنكار مماثل. وعنده أن الطرفين قد أخطأ، رجال الدين في رفضهم وإنكارهم باسم الدين أموراً لاتزال قيد البحث والإثبات والنفي، ويجوز أن تسفر بحوث الغد عن إثباتها بما يقطع الشك فيها . كما يجوز أن ينقيها بما يزيل مواضع الخلاف فيما بين عقائد الدين وحقائق العلوم (٤٤) .

ولكن العقاد يلتمس بعض العذر إذ جاءت المعلومات عن المذهب غير مكتملة، وتلقفها ثرائر التقليد فهاجموا العقيدة على أساس المذهب بغير سند صحيح. وهذه العجلة كانت وخيمة العاقبة. وقد ظهر ذلك عندما رفضوا القول بدوران الأرض حول الشمس ظناً منهم أنها تناقض العقيدة مع أنهم كل في فلك يسبحون .

وعنده أن الشك قد يتقطع غداً ويظهر الخطأ في فهم الدين والعلم على السواء « فإن زلزال المادية الذي اضطرب له الغرب اضطرابه العنيف لم يكن له حجة على العقائد الإلهية أقوى من هذه الحجة على الدين، كما تصور المتعجلون من المؤمنين على غير يقين» (٤٥)

وهذا الخطأ شارك فيه أيضاً زمرة من العلماء لأنهم تصوروا أن الأمر كالأمر في المحكّة
أن صاحب الدعوى مطالب وحده بالإثبات لأن مصلحته في إثباتها .
وعند العقاد أن الدعوى العملية أمرها غير ذلك ، لأن المصلحة فيها مصلحة للكل . ومن
ينكرها بغير حق يضر بالجميع .

فالإثبات إذن يجب على الطرفين وليس على المدعى وحده .
والخطأ الذي وقع فيه النقاد للمذهب على أساس «الطقة المفقودة» يرجع إلى أنهم ظنوا أنه
لا بد للأصناف الوسطى أن يبقى لها ذرية . مع أن الوراثة لا تتم قبل استكمال خصائص النوع -
يدل ذلك على توقف النسل بين الخيل والحمير والكلاب والذئاب ، فلا ضرورة لبقاء النسل لهذه
الأنواع . لأن من الأنواع الباقية من الأحياء من ليس لها في الحفائر ما يدل على وجودها القديم .
فاذا جاز هذا في الأنواع التي استكملت الخصائص وما زالت باقية فكيف يستكثر هذا على
الأنواع التي لم تستكمل خصائصها في النسل والتوريث؟

ويبقى السؤال في النهاية . هل في الكتاب ما يدل على إنكار مذهب النشوء؟
يجيب العقاد قاطعاً برأيه « وليس يخالجننا كثير من الشك ولا قليل في خلو كتاب الإسلام
مما يوجب القول بتحريم هذا المذهب .. فقد يثبت غداً أن المذهب صحيح كله أو باطل كله ، أو يثبت
أن بعضه صحيح وبعضه باطل ، ولكن كتاب الإسلام لا يصد عن سبيل العلم في أية وجهة من هذه
الوجهات»^(٤٦)

وهو يؤكد أن القول بمذهب النشوء لا يلزم بالقول بالإلحاد ، وعنده أن دارون نفسه أكبر
دليل على هذا . فما هو موقف دارون من مسألة وجود الخالق؟

لقد ذهب دارون إلى القول بأنه يستريح للقول بوجود إله في الكون ، ولكن شعوره هذا
لا يلزم غيره ، ولا حجة عنده على من ينكره . وكذلك « ألفريد رسل دلاس » شريك دارون في القول
بهذا المذهب . وقد كان يؤمن بوجود الإله . فعنده أن كون الطبيعة تجرى على منهج الانتخاب
الطبيعي وعوامل البيئة الطبيعية لا يحدث من الطبيعة عفواً وغير ملزم عقلياً أن تجرى على هذه
السنة . وعلى هذا يجوز أن يكون القائل بالمذهب من المؤمنين أو الملحدين ، وذلك طبقاً للمنهج الذي
يتخذه في التفكير وأساليب الاستدلال^(٤٧) .

من هؤلاء القائلين بالتطور ومع ذلك يجعلونه دليلاً وأساساً للعقيدة الروحية - «برجسون»
«وهو ايتد» . فقد يجد بعض المفكرين في هذا التطور دليلاً على النظام.
ومنهم من يربط بين وحدة النظام ووحدة الغاية بل منهم قال إن سبيل الانتقاء ليس إلا
طريقة اختارتها العناية الإلهية لتدبير مقامها منذ القدم؟ فهناك نظام مطرد لامفاجآت فيه^(٤٨)
عندما سأل نابليون «لابلاس» عالم الفلك عن الله في حركات الأفلاك، جاء جوابه بما فحواه
أنه لا يجد مكاناً للعناية الإلهية.

ويقول العقاد: كأن «لابلاس» ظن أن حركة الأفلاك وحدها تفسر دورة الفلك دون حاجة إلى
النظر والبحث عن علة وراءها . وعنده أن هذا الأسلوب يناقض طريقة من يجد أن هذه الحركة
تستلزم علة ولا تلزم عقلياً على صورتها الراهنة دون غيرها . وهذا الفارق في التفكير يرجع إلى
الفارق في النظر إلى النظام والمعجزة . فالقائلون بأن هذا النظام لا يلزم عقلاً بالضرورة على ما هو
عليه يرون أن المعجزة ليست بعيدة عن القدرة الإلهية المطلقة . وأن النظام دليل على وجود الله .
والآخرون القائلون بالتطور معطلاً يرى في نهجه صعوبة التوفيق بين التفسير بالقوانين الطبيعية
وبين خرق هذه القوانين لإثبات العقائد الدينية.^(٤٩)

التفكير والإجتهااد والمنطق

يرتبط الإيمان عند بعض الناس بتعطيل عمل العقل أو التقليل والتهوين من شأنه. وينتقد العقائد من هذه الزاوية لأنها فى رأيه تحد من فاعلية الفكر الإنسانى وتعوق تحرره فى النظر إلى الطبيعة ورؤية المشكلات القائمة على ضوء ما يراه العقل ويقبله إذ تقيده ، وهى تقلل من قيمة العقل وأهميته فى النظر لمشكلات الإنسان. ولاشك أن البيانات فى الموقف من العقل والتعويل عليه تختلف من عقيدة لأخرى، كما أنه فى فترات الجمود والركود يربط البعض هذا الجمود والخوف من الحركة والتجديد باسم الدين. ويذهب بعض المتدينين خطأ إلى تقييد العقل تقييداً معيباً بعيداً عن روح الدين والعقيدة الصحيحة، خاصة والكلام هنا فى ميدان الفكر الإسلامى.

وسنرى الكثيرين يسخرون من العقل ومن العلم وفتوحاته باسم الدين. وقد تنبه العقاد لهذه المشكلة الخطيرة فتصدى لتبيان الخطأ فيها من خلال النص الدينى (القرآن الكريم) نفسه، وخاصة مع أهميتها فى قضية اليقظة الإسلامية، والتقدم الإسلامى والعربى.

وإذك ألف العقاد كتابه بعنوان تفرد به وهو «التفكير فريضة إسلامية» وقد استهله بقوله: «من مزايا القرآن الكثيرة مزىة واضحة يقل فيها الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين لأنها تثبت من تلاوة الآيات ثبوتاً تؤيده أرقام الحساب ودلالات اللفظ اليسير، قبل الرجوع فى تأييدها إلى المناقشات والمذاهب التى قد تختلف فيها الآراء. وتلك المزىة هى التنويه بالعقل والتعويل عليه فى أمر العقيدة وأمر التبعة والتكليف»^(٥٠)

وإيس الموقف كذلك فى الأديان الكبرى، إذ قد تآتى الإشارة إلى العقل صريحة أو مضمونة، ولكننا كثيراً ما نلمح شيئاً من الزاوية على العقل باعتباره مزلة العقائد وأحد أبواب الإنكار. ولكننا نجد الإشارة إلى العقل فى القرآن لا تآتى إلا فى مقام التعظيم ووجوب العمل به الرجوع إليه. والتعويل عليه فى الأمر والنهى.

ويشمل الكلام القرآنى عن العقل شتى جوانب العقل كما يفهمه النفسيون وغيرهم أيضاً

هنا سنجد :

١ - العقل الوازع.

٢ - العقل المدرك.

٣ - العقل الذى يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح .

٤ - العقل الرشيد.

يشمل الكلام القرأتى العقل من هذه الجوانب ، ومن جوانبه الأخرى العديدة أيضاً ، فى كل مايتسع له الذهن الإنسانى من الخصائص والوظائف.

والعقل من حيث اللفظ يرتبط بالوازع الأخلاقى والمنع والمحذور. من هنا كانت مادة «عقل» التى يؤخذ منها العقال، وكذلك فى اللغات الإنسانية الكبرى فكلمة «Mind» ومافى معناها فى اللغات الجرمانية تعنى الاحتراس والمبالاة.

والعقل المدرك، يراد به الملكة الخاصة بالفهم والتصور، ثم يأتى العقل المتأمل ، وهو يتأمل الأشياء ويستنتج ويستخرج منها النتائج ليبنى أحكامه.

ويشمل هذا كله ملكة « الحكم » وهى متصلة بملكة «الحكمة». وتتصل هذه الملكات جميعاً. ثم هى تتصل بملكة : «الرشد» وهذه الوظيفة «فوق وظيفه العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الحكيم، لأنها استيفاء لجميع هذه الوظائف، وعليها مزيد من النضج والتمام والتمييز بميزة الرشاد حيث لا تنقص ولا اختلال»^(٥١) الخطاب الموجه للعقل الوازع فى قوله تعالى «إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون»^(٥٢) (البقرة)

وكذلك قوله تعالى فى سورة (المؤمنون) «وهو الذى يحيى ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا يعقلون»^(٥٣)

وفى سورة العنكبوت « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»^(٥٤)

ومن هذه الآيات ما يشرح أسباب الاختلاف والشقاق بين الأمم.

ومن الآيات أيضاً ما تزجر ثم تنتهى إلى التذكير بالعقل لأنه مرجع الهداية فى الضمير الإنسانى كما جاء فى سورة البقرة. «أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون»^(٥٥) وشواهد القرآنية فى ذلك فيما سيأتى كثيرة فليرجع إليها فى موضعها^(٥٦)

والشواهد على الخطاب الموجه إلى العقل المدرك بوصفه المنوط به الفهم والوعى وهما أعم من مجرد الإدراك لأن خطاب القرآن فى هذا إلى اللب. وهو معدن الإدراك فى ذهن الإنسان .

« واللب : العقل الخالص من الشوائب ، وسمى بذلك لكونه خالص ما فى الإنسان من معانيه كاللباب واللب من الشئ». وقيل هو ما ذكى من العقل فكل لب عقل و ليس كل عقل لباً ، ولهذا علق الله تعالى الأحكام التى لا تتركها إلا العقول الذكية بلأولى الألباب نحو قوله تعالى «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً»^(٥٧) إلى قوله «أولسوا الألباب»^(٥٨) يقول تعالى «والراسخون فى العلم يقولون أمانا به ، كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب»^(٥٩)

« وقوله تعالى «قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث، فاتقوا الله يا أولى الألباب لعلكم تفلحون»^(٦٠)

وقوله تعالى «لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب»^(٦١)

والخطاب القرآنى الموجه إلى (اللب) يوضح لنا أنه يخاطب أناساً عقلاء لهم قدرة على الفهم والإدراك تفوق مجرد العقل الوازع الذى يكف صاحبه عن السوء، وإنما هو هنا يرتقى إلى «رحلة الرسوخ فى العلم والتمييز بين الحسن والقبيح وبين الحسن والأحسن لأنه عقل يفهم الحكمة ويستعيد من الماضى ويستمتع مستعداً إلى الذكر.

وإذا عبرنا إلى العقل المتأمل وجدنا القرآن يعبر عن ذلك بكلمات عديدة تشترك أحياناً فى المعنى وينفرد بعضها أحياناً بمعنى خاص.

من هذه الكلمات : الفكر - النظر - البصر - التدبر - الاعتبار - الذكر - العلم - وكلها تعنى بملكة التأمل ، ولكن كل منها لا يغنى عن سواه فى توضيح المعنى فى مفهوم التأمل والحكم . وشواهد من القرآن الكريم . قوله تعالى فى سورة البقرة «ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو. كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون»^(٦٢) وفى سورة آل عمران «الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض»^(٦٣) وسورة الأنعام «انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفتقون»^(٦٤) وفى سورة الأعراف « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ»^(٦٥)

وفى سورة القصص « من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون»^(٦٦)

وفى سورة ص «كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته»^(٦٧)

وفى سورة الأنعام « وهذا صراط ربك مستقيماً قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون»^(٦٨)

وفي سورة البقرة «ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون»^(٦٩)
وفي سورة المجادلة «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما
تعملون خبير»^(٧٠) وغير هذا كثير - كما أشرت.

والعقل هنا ليس هو العقل المدرك والمقابل للجنون، لأن الجنون يسقط التكليف، واتجاهه هو
العقل الذي يقابل الجمود والفتن والضلال وليست هذه مسقطة للتكليف، ولا تمنع المؤاخظة على
صاحبها.

ويعلى القرآن من شأن من يعلى بملكته في الفهم، على هذه المرتبة ليصل إلى مرتبة الحكمة
والرشد. ولا يتوقف عند مجرد التعقل، وأذلك أشار الله إلى قصة موسى مع الخضر مما نفهم معه
أن الأنبياء يطلبون الحكمة أينما كانت، وقوله تعالى «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»^(٧١)
والمهم في هذا كله أنه لم يأت مصادفة أو عرضاً، إنما هو مرتبط بجوهر الدين - لأن الإسلام
ليس فيه كهانة أو طبقة تقوم بالوساطة وتملك التحريم والتحليل أو تحرم وتهب النجاة، وإذن
فلامناص من توجيه الخطاب إلى عقل الإنسان الحر الطليق من سلطان الكهانة وما إليها.

وليس في الإسلام هيكل لأنه «فأينما تولوا فثم وجه الله»^(٧٢) هنا إذن لا كهانة ولا هيكل
فلا بد أن يتجه الخطاب إلى الإنسان العاقل الحر.

ومن هنا كانت المسئولية الفردية «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف
يرى»^(٧٣) وهذا الدين إذن هو «الدين الذي يوكل فيه النجاة والهلاك بسعى الإنسان وعمله، ويتولى
فيه الإنسان هدايته بفهمه وعقله، ولا يبطل فيه عمل العقل أن الله بكل شيء محيط، وأن خلق الله
للعقل لا يسلبه القدرة على التفكير ولا يسلبه تبعه الضلال والتقصير»^(٧٤)

وإذا كان الخطاب القرآني كما رأينا موجهاً إلى العقل الإنساني، ويأمر الإنسان باستخدام
عقله، فهذا الأمر الإلهي ينتج عنه أن ليس للإنسان أن يعطل عقله لمرضاة مخلوق مثله سواء أكان
فرداً أو جماعة.

وهناك موانع تمنع الإنسان أو تعوق استخدامه لعقله يحدها في ثلاثة :

- ١ - عبادة السلف التي تسمى بالعرف أو موانع العرف.
- ٢ - الاقتداء الأعمى بأصحاب السلطة الدينية - أو موانع القوة العمياء.
- ٣ - الخوف المهيم من أصحاب السلطة الدنيوية - أو موانع الخوف الذليل.^(٧٥)

والإسلام لا يرضى للإنسان أن يقف أمام هذه الموانع سلبياً ويلغى عقله، ولا يرضى له أن يتنازل عن أكرم مطالبه (الإنسانية) وهو صلاح ضميره. لا يقبل منه الخضوع أمام العرف ولا أمام من يتسلط عليه باسم الدين أو من يتسلط عليه بالجاه والسلطان ، ولا يكلفه شططاً في ذلك «لا تكلف نفس إلا وسعها»^(٧٦) وهذا المعنى تردّد كثيراً في سورة الأنعام والأعراف والمؤمنون وسورة البقرة .

وفي قدرة الإنسان أن ينجو بنفسه من هذا كله. والقرآن يرشده وليس يرضى له أن يقبل إهدار كرامته وقتل ضميره إذ « لا معنى للدين ولا للخلق إذا جاز للناس أن يخشوا ضرراً يصيب أجسامهم ولا يخشوا ضرراً يصيبهم في أرواحهم وضمائرهم، وينزل بحياتهم الباقية إلى ما دون الحياة التي ليس لها بقاء وليس فيها شرف ومروءة»^(٧٧) وقد جاء الإسلام في بيئة للعرف فيها مكان العبادة، من حيث المهابة، وماذا كان يأخذ أهل الجاهلية على الرسول إلا أنه يسفه أحلامهم ويستخف بأصول النسب التي كانوا يتفاخرون بها!

إن الإسلام لا يقف فقط عند الأمر بمقاومة هذه الموانع، ولكنه يعطى العقل حقه في مقاومتها وحجته عليها ويعينه على ذلك ويثبته. فالإسلام إذ يقول للمسلم افتح عينيك وأعمل عقلك «فكأنه يقول له .. يحق لك أن تنتظر في شأنك ، بل في أكبر شأن من شأن حياتك، ولا يحق لأبائك أن يجعلوك ضحية مستسلمة للجهالة التي درجوا عليها»^(٧٨) وإذا ارتبط العقل في شأن العقيدة بعمل العقل، فأولئك أن يكون كذلك في مجال العرف الشائع، وقد رفض القرآن سلطان الكهانة والتسلط على الإنسان في ضميره وعقائده، والتسلط والاستبداد في الحكم المطلق أهون من تسلط الكهانة لأنه يتسلط على الضمير الإنساني من خارجه، على عكس «الكهانة أو العرف وعبادة السلف. ولأن استبداد الحكم يرتبط بالمكان وقد يرحل عنه، كما أنه قد يكون مدعاة لثورة الضمير ورفضه. ومع ذلك فالقرآن يرفض كل ألوان الاستبداد لأنه قهر للعقل بغير إرادته. ويعطى الإسلام الإنسان الحق في المقاومة لكل أشكال الاستبداد»^(٧٩)

ولكن القرآن يفرق بين فضل العباد والزهبان وتجدن أقربيهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون»^(٨٠) يفرق بين هؤلاء وبين المتسلطين بالكهانة. وفرق بين من لا يستكبر بالمال وبين من يستخدمونه للتسلط والاستبداد.

ويرفض القرآن الأعداء المنتحلة بغير حق لتبرير الخنوع والنذل «قالوا فيم كتمتم، قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها» (النساء) (٨١)

ومع ذلك يشير العقاد أنه مع رفض القرآن لتسلط الآباء والعراف على الإنسان، فهو في نفس الوقت يدعو إلى توقير الآباء والرحمة بهم، وذلك تأكيداً لخطاب العقل لأنه يخاطب أناساً تعمل عقولها وتفرق بين حالة وحالة، ولا تعمل كالآلات على وتيرة واحدة.

فالبر بالآباء، غير المضى معهم على الضلال، وهنا نشير إلى التفرقة في ثلاثة مواضع :

- ١ - البر بالآباء غير اتباعهم على الضلال بغير تفرقة ولا إعمال عقل.
- ٢ - واسألوا أهل الذكر - ولكن على أهل الذكر أن ينتفعوا أولاً بذكرهم فإن لم يكن أمرهم كذلك فلا فائدة ترجى منهم لتذكرة غيرهم.
- ٣ - طاعة ولاة الأمر - غير الخضوع بغير عقل أو غير الخضوع لإنسان في معصية الخالق، فلاطاعة لمخلوق في معصية الخالق.

والفرد والأمة مأمورون بهذا معاً . والمسئولية مشتركة « وقوام الأمر كله ، بل قوام جميع الأمور في جميع التكاليف أن النفس تحاسب على ما تستطيع ولا تؤمر بغير ما تطيق، ومن وراء ذلك تبعه الأمة كلها حين تؤخذ الأمة بوزن الأمة ولا ينفرد منها كل فرد بمصيره مع مصائر الأمم، ولاخير للأفراد - مع تطاول الزمن - في عيشة يقف فيها خير الفرد وشره عند بابه ولا يحسب فيها حساب شركائه في بيئته» (٨٢)

الإجتهااد

ويرى العقاد أن الاجتهاد قائم في كل عصر وكل أوان، فليس أشرف ممن يحرم على الناس أن يفكروا ويتأملوا بعد أن أمرهم الله بذلك.

وشر الناس كذلك من يحرم الاجتهاد على الناس جميعاً لأن معنى هذا أنه قضى عليه لأخر الزمان - بالحرمان من نعمة العقل والعلم والصلاح (٨٣)

والاجتهاد قد وقع نصاً و عرفاً وتقليداً. وقد اجتهد الرسول الكريم - واجتهد الخلفاء ومن تابعهم ، ولا يمكن أن يقال الاجتهاد كان لازماً في عصر النبوة والخلفاء ثم لا يلزم في العصر الحديث، لأن هذا حكم معكوس، إذ كيف يلزم في العصر الذي تتوالى فيه نصوص الكتاب الكريم، والرسول موجود يسأله الناس، ثم يقال إنه غير لازم عند الاحتياج إليه؟.

وعند العقاد أن السياسة قد لعبت دورها في منع الاجتهاد أو إطلاقه.
وبعد القرن السابع للهجرة، ركن العالم الإسلامي للجمود والضعف ومنع الاجتهاد واجأ المسلمون للتواكل والانقياد فلم يجرؤ واحد للتقدم بادعاء الاجتهاد ولو قد فعل ماسمعه أحد.
وقد ظلت الأمة على ذلك أربعة قرون، ثم بدأت تتيقظ، وتقدم أناس بالاجتهاد. والمهم أن الدروس التي يخلص إليها من كل هذه العهود، سواء عهود الضمور أو عهود العزة والتقدم «فحواها من طرفيها المتناقضين أن العجز عن الاجتهاد والعجز عن الحياة مقترنان وأن المسلمين يحتفظون بمكانهم بين أمم العالم ما احتفظوا بفريضة التفكير»^(٨٤) والاجتهاد من ثم، وتلاحظ أن من قالوا بالاجتهاد هم الذين بدأوا القياس، ولاشك من استفادة القياس الشرعي من القياس العقلي ومن أبحاثه في المنطق اليوناني.
المنطق :

ويرتبط الكلام عن العقل والتفكير بالكلام عن المنطق بوصفه صورة الفكر ، وأساساً للتفكير الصحيح .

والعقاد في شرحه و دفاعه يأخذنا أحياناً من العقيدة إلى الفكر الإسلامي ، أعنى إلى الشبهات التي دارت حول بعض المفكرين الإسلاميين في بعض الاتجاهات.
وهو لا يفترب عنه أن ليس التراث كله مبرأ من العيوب و ليس كله مزاي . و ليس كله عيوباً أيضاً . ولكنه كثيراً ما يتصدى لهذه الدعوى التي تقلل من قيمة الفكر الإسلامي أو تخلص من فهم معين لبعض الاتجاهات، لتنتقل إلى الحكم على المصدر نفسه .

فكما يقول : ظن جماعة من المستشرقين خطأ أن تحكيم العقل محظور على طائفة المسلمين لأنها ترى الإمامة رأياً يخالف جملة الآراء التي تأخذ بالمنطق في مواضعه الصحيحة.
ولكنها - لاتجعل القياس - وهي لاتتكره - صالحاً لكل قضية في الدين.

ويحتجون ببعض الفرق كالإسماعيلية والإمامية والباطنية - وعندهم أن هذه الفرق يصح أن يقال عنها أنها تفرط في المنطق ولكنها لاتتكره ولاتنكر النظر والقياس، فهذا الذي قالوه في هذا الشأن لاحقيقة له إنن.

وشاهده الفارابي الذي رعى أقوال الشيعة الإمامية في شروط الإمامة . ومزج بينها وبين الشروط التي وضعها أفلاطون في الجمهورية - وكذلك إخوان الصفا . فمع أخذهم بمذهب في الإمامة أقرب لهذا، ألفوا الرسائل في المنطق والفلك.

فالشريعة الإمامية أفرطوا في هذا الباب وقد أخذ عليهم المسلمون هذا الإفراط بل التفريط وإنما الإمام هو المرجع عند انقطاع القياس. والحجة عندهم في ذلك أن المعرفة ليست تعرف كلها بالقياس . (٨٥)

ويفرق العقاد في البداية بين المنطق وصناعة الجدل، ويعرف المنطق بأنه « بحث عن الحقيقة من طريق النظر المستقيم والتمييز الصحيح».

والجدل « بحث عن الغلبة والإلزام بالحجة، قد يرمى إلى الكسب والدفاع عن مصلحة مطلوبة، وقد يتحرى مجرد المسابقة للفوز على الخصم وإفحامه في مجال المناقضة واللجاج» (٨٦)

ويتبع نشأة الجدل أو الخطاب الإقناعي في اليونان على يد السوفسطائيين وماجره من معاركات. ويروى قصة جورجياس السوفسطائي مع تلميذه أوائلس (* *)

فالتفرقة كانت قائمة عند اليونان أنفسهم وذلك فرقوا بين الحجة الخطابية وهي التي تقنع ولكن لا يشترط فيها أن تدل على الحقيقة. بل إن السؤال الخطابي قد ينقض الحقيقة. وهذه إذن ليست من المنطق في شيء .

وأبواب الجدل على هذه الصورة كلما وجدت في أمة وجدت معها الفرقة والعناد بغير طائل. وجدنا ذلك في بيزنطة، وقيلهم عند اليهود.

ومن أخطار هذا الجدل العقيم أنه :

- يغري الناس بالمحاكة بالقشور وترك الجوهر واللباب .

- وأنه يثير البغضاء بغير طائل .

- ويشيع الخلاف إلى غير نهاية ، فتنقسم الأمة شيعاً وفرقاً وشعباً.

وقد ارتبط الجدل في التاريخ الإسلامي عند انتقاله إلى المسلمين بمثل هذه الفتن: حتى ظن

البعض أنها مكيدة للأمة الإسلامية من الأعداء في الخارج والداخل، وروى عن ذلك ما يشبه

ومن أسباب الخطأ الذى صحب انتقال المنطق وصناعة الجدل، أن أدى إلى هذا الخطأ فى

تطبيق البرهان والقياس لأسباب عديدة منها :

- أننا قد نجد من يعرف المنطق ولايعرف العربية . فليس أهلاً للتطبيق على معانى القرآن

لجهله بأسرار اللغة.

- ومن يعرف اللغة وأسرارها قد يجهل المنطق.

- وهناك من يجهل الإثنين ومع ذلك يهرف بما لايعرف.

- وفريق رابع أخطر وهو من يعرف المنطق واللغة ولكن يسمى النية.

وعند العقاد أن كل من عرف أو قال بتحريم الجدل إنما قصد منع هذه اللجاجة المؤدية إلى

الفن، ولكنهم لم يحرموا المنطق فى أسلوبه الصحيح، ويتناول العقاد أكبر الفقهاء الذين بحثوا

هذه المسألة.

وهم : - الغزالي - وابن تيمية - وجلال الدين السيوطى ، وهو متابع للاتنين الأولين، وليس

من هذه العلوم.

ويرى العقاد أن الغزالي وابن تيمية كانا حجتين من حجج المنطق « لايسبقهما فيه سابق من

المتقدمين، أو المتأخرين، ومناقشتهم للمنطق مناقشة تصحيح وتنقيح وليست مناقشة هدم للأسس

التي يقوم عليها، أو تنفيذ للأصول التي يرجع إليها»^(٨٨)

فالهدف عندهما إثبات الخطأ فى التطبيق وإيس محو القياس والبرهان فى علم من علوم

الدين أو الدنيا.

ويشرح رأيه هذا من خلال كتب الفقيهين، ويشير إلى دراسة الغزالي للمنطق كما أشار فى

(المنتقد من الضلال) ثم وثقه على الخطأ الذى رآه.

وعنده أن الخطأ يعترى المناطق من ناحية التطبيق. والغزالي نفسه يحرم في كل كتبه التقليد ، ومن هذه الأقوال التي للغزالي في مقاصد الفلاسفة «أما المنطقيات فأكثرها على نهج الصواب. والخطأ نادر فيها. وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد». (٨٩)

ومنها قول الغزالي في فاتحة كتابه. محك النظر، «إتك إن التمسست شرط القياس الصحيح والحد الصحيح، والتنبيه على منارات الغلط فيها وفقت للجمع بين الأمرين فإنها رباط العلوم كلها» (٩٠)

فما يخشاه الغزالي إنما هو مغبة الجدل. وتعرض العامي لمشكلات قد لا يستطيع إدراكها. وقد يسلبه التعرض لها طمأنينته، ويعرضه للقلق والاضطراب.

أما ابن تيمية فيرى العقاد في موقفه شبيهاً بموقف الغزالي، إلا أنه يذهب إلى أن المنطق سليقة في العقل. يستغنى عنه الذكي ولا ينتفع به البليد، إذ جاء على غير سليقة واستعداد. ويستخلص العقاد من ذلك أن من كان موقفه هذا لا يفهم منه أنه يلغى المنطق ويحرمه لأنه عندئذ يكون قد حرم فطرة الله.

وعنده أن كتب ابن تيمية تدل على أنه كان بصدد إنشاء منطق صحيح ولم يكن من قصده هدم المنطق القديم ؛ لأنه استخدم المنطق في الرد على حجج الذين يسيئون استخدام الحدود والقياس.

ومايسوقه من كلام على ابن تيمية حول تكافؤ الأدلة واتخاذ هذا دليلاً على الخط وعدم جدوى الفكر الكلامي.

وقوله إن المتكلمين مع ذلك أقل خطأ عن كل فرقة وقلقاً وحيرة من الفلاسفة لأن عندهم ما ليس عند الفلاسفة .

من الحق الذي تلقوه عن الأنبياء . وأهل السنة والحديث أعظم اتفاقاً من أهل الكلام .. إنج.
والواقع أن ابن تيمية ليس على صواب فيما يقول ، أو قل إن رأيه في هذا الصدد في حاجة إلى
المناقشة.

والمهم أو الخلاصة فيما يقرره الواقع في هذه المسألة كما يرى العقاد «أن حرية العقل
لا يقيدتها في الإسلام حكم ماثور على مذهب راجح أو على مذهب مرجوح»^(٩١)
معنى القول (بتكافؤ الأدلة) :

الفلسفة والإخلاق

أولاً : الفلسفة :

والعقاد يؤكد على أهمية الاتجاهات الفلسفية ، ولا يرى أن ثمة تعارضاً بين الإسلام والفلسفة ، أعنى الإسلام كعقيدة .

وكذلك يدحض الحجج العنصرية عند القائلين بتميز العقلية الآرية في القدرة على تناول الموضوعات المجردة ، وليس للعرب مثل هذه القدرة .
وكما أن للآريين القدرة على الربط والتركيب في شكل كلى يجمعها ويؤلف بينها عن وسائل تدريجية .

والعقلية السامية عقلية تباعد وتفروق وتدرك الجزئيات متفرقة ، وإن يرفض الحجة القائمة تاريخياً على تمييز الآريين ثم يدحض بذلك بعد أن يبين زيف هذه الحجج القول الثاني القائل بتميز العقلية الآرية ، وليس صحيحاً عنده أيضاً أن العقلية الآرية تطلب المعرفة لذاتها بينما تطلبها العقلية السامية لمنفعة في معاشها . وإنما إلى حججه في نفض هذه الشائعات العنصرية .
عند العقاد أن رد اختلاف الشعوب في الإقبال على الفلسفة على اختلاف الأمم ، إلى سبب عنصري هو تفسير قاصر لا يفسر الواقع كما يظهره التاريخ .

والتفسير عنده أن السبب يرجع إلى أن الدول الكبرى التي تنشأ في الوديان وعلى الأنهار ، تنشأ فيها الكهانة والسلطة الدينية الموروثة ، مما يجعل طلب المعرفة مرتبطاً بهذه الكهانة ، ويجعله مقترناً بشيء من الخصوصية .

وهذه السلطة أيضاً نجدها في أوربا من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر ، وفي هذه الفترة امتنع ظهور الفلسفة ، والدولة الرومانية مثل ذلك قامت وسقطت وهي عالية على الفلسفة اليونانية لأنها عرفت سلطان الكهانة أيضاً .^(١٢)

وهو في نفس الوقت يؤكد على أن نشأة الفلسفة اليونانية لم تكن منبئة الصلة عن ثقافة العالم ، وأن طاليس أبا الفلسفة اليونانية قد تعلم من المصريين الهندسة . وكان تلميذاً للمصريين في

العلوم الرياضية وهو أحد حكماء اليونان السبعة وهذه «نحلة السبعة» إنما تعود في المصدر إلى بلاد ما بين النهرين حيث كان هناك القول عن السيارات السبع وعن السوابيع المتعددة في إعجاز الكون.

وإذا كان أثر الحضارات السابقة في هذه العلوم ثابتاً ، فليست الفلسفة بدءاً وإن كانت قد تطورت تطوراً كبيراً بعد طاليس، ولكن لا يرجع ذلك إلى ملكة معينة خاصة بالعقلية الآرية وإنما للأسباب التي سبق عرضها. ولأن اليونان لم تكن دولة متمكنة ولا دولة كهانة بومع ذلك فلم يحتكر اليونان هذا النبوغ الفلسفي إلا ثلاثة قرون^(٩٣)

وموقف الإسلام من الفلسفة ومن الفكر والمفكرين عموماً، يدخل ضمن موقفه من الحرية، ويرفض الحرمان ، وذلك لأننا لانجد «في الكتاب ولا في السنة كلمة واحدة تحجر على التفكير في شأن من شئون الفلسفة أو مذهب من مذاهبها، مالم تكن في المذهب الفلسفي موقفة غير مأمونة على الشريعة أو على سلامة الجماعة، فلا جناح على الفيلسوف أن ينظر فيما شاء وأن يفصح عن وجهة نظره كما شاء»^(٩٤)

بل إن موقف الإسلام العملي في دنيا الواقع أو في الدولة الإسلامية كان أرحب صدرأ بالفلسفة اليونانية عن اليونان أنفسهم، ذلك إذا أربنا أن نلتبس بالمثل من الواقع المائل للعيان. فالثالوث الأكبر في الفلسفة اليونانية - سقراط - أفلاطون - أرسطو - تعرض كل منهم للنسأة:

- سقراط أعدم بالسم .
- افلاطون بيع في سوق العبيد.
- ارسطو اتهم كسقراط بالإلحاد من قبل أحد كهنة أثينا فهرب منها وقيل إنه ألقى بنفسه في اليم. وأما فيثاغوراس فقد قتل.

وإذا قارنا ماحدث لفلاسفة اليونان في اليونان بما حدث للمشتغلين بهذه الفلسفة في البلاد الإسلامية نجد أنه لم ينكب فيلسوف لأرائه أو لفلسفته وإنما من نكب منهم كان وراء ذلك أسباب سياسية لا فلسفية.

فابن سينا نكب لأنه أراد أن يترك أمير همدان ويلحق بأمير أصفهان فسجنه الأول ليبقى بجواره لايسبب آرائه.

وابن رشد أشهر فلاسفة المغرب، قد نكب لأسباب غير الأسباب المعلنة أو الظاهرة. وقد شرح ابن رشد كتب الأقدمين بأمر أبي الخليفة، لكنه لم يكن هو أول من شرح كتب الأقدمين. سبقه في ذلك ابن باجه، فلماذا لم يتعرض لمثل ما تعرض له؟ السبب عنده أن ابن باجه كان يحسن مصاحبة السلطان ولم يكن كذلك ابن رشد. فالسياسة هي التي تقف وراء مثل هذه النكبات التي تعرض لها الفلاسفة. العقاد يرى إذن أن هذا الظلم يرجع إلى دنيا الناس ، أو أن العلة في الأرض لا في السماء.

والمصيبة من (الطبيعية) لا مما وراء الطبيعة. فالفلسفة مظلومة وفيها ينكب الفلاسفة باسمها، وإنما وراء هذا الحسد والضعف أو السياسة، ولذلك تعرض - كما أشرت - ابن رشد ولم يتعرض الكندي والقارابي لمثل هذه النكبة، لأن الكندي اعتزل الناس واعتمد على ماله إذ كان ميسوراً فتركوه وإن تندروا عليه لبخله. أما ابن رشد فقد « جمع على نفسه بين حسد الوجاهة والنباهة وبين سحق العظماء ونكايه نوى السلطان»^(٩٥)

وإذن فالخطر على الفلاسفة من الدنيا لا من الدين ، ومن الحاسدين وليس من العامة. ولأن العامة لا يصل إليهم شيء من هذا فإذا تحركوا فابحث عن الصلة بينهم وبين القضية وسوف تجد في النهاية أن المسألة وراءها حاسد أو وشاية من ظالم يستتر ظلمه للفلسفة بدعوى إنصاف الدين ، وإن الدين منه لبراء.

والعامة في كل الأزمان عادة لا يتحرشون ولا ينالون أحداً إلا بوشاية حاسد وظالم . والناس لا شأن لهم بالتقلسف والفلسفة مالم تصيبهم في دنياهم . فإذا حدث فعندئذ توقع ما ستقاله من العلية والدهماء، وتوقع سوء العامة.

وقد تعرض لهذا الخطر الأنبياء والمرسلون فكيف بالفلاسفة؟ المهم أن الدين لا يرقض ولا يعارض. وبذلك يكشف العقاد الزيف المستتر وراء كل دعوة باسم الدين للهجوم على الفلسف لأنها ضيق أفق ، ولأن وراءها مصلحة ودنيا، لادين وغيره على العقيدة. ولأن الدين الإسلامي لا يصطدم والبحث في هذه الموضوعات ولا يحجر على العقل. ولذلك يقول:

«هي الدنيا يا صاحبي تظلم الدين كما تظلم الفلسفة بما تدعيه عليه وعليها»^(٩٦)

وإذا عدنا إلى ما قلنا من واقع الأمة العربية قديماً، نجد أن هذه الأسباب كانت وراء المصادرة أحياناً، فحركة الزنقة مثلاً كانت حركة تتستر بالفلسفة ووراءها هدف آخر هو هدم الدولة الإسلامية، وإقامة الدولة الفارسية. وإذا كان موقف الإسلام والدولة من الفلسفة اليونانية على ما صورنا فتولى أن يكون الأمر كذلك مع الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، وقد تحدثوا في كل باب من أبواب البحث الديني التي كان الكهان قديماً يحجرون عليها، نجدهم نظروا في العقيدة الإلهية وفي أصول الخلق والوجود. والنبوءات.

وتتعدد الآراء وتختلف وليس الدين هو الذي يتتبع هذه الآراء فيمن يخطئ ومن يصيب، بل الطبيعي أن الدين هو الذي يتبعه من يخطئ ومن يصيب - والمهم أيضاً أنه لا يوجد في القرآن ولا السنة ما يحجر على مثل هذا النظر والبحث كما قدمنا.

وهو يعرض للآراء المختلفة لفلاسفة المسلمين مبيناً المباحث التي خاضوا فيها لئلا يجرح أو مساس أوقيد ليخلص إلى أن العقيدة الإسلامية في لقائها الأول بهذه الثقافات لم تضيق بها ولم تنقص هذه العقيدة الشاملة فأحرى بها «ألا تضيق بثقافة من الثقافات بعد اتصال الأمم واستقاضة العلاقة بين معارفها وعقولها»^(٩٧)

وموقف الإسلام كما هو من التفتح على هذه الثقافات، وإن كان موقف الإسلام من الفلسفة «أنه لا يضيق بالفلسفة لأنها تفكير في حقائق الأشياء لأن التفكير في السماوات والأرض من فرائض المتواترة، ولكن المذاهب الفلسفية قد يظهر فيها ما يضيق بالإسلام ويخالفه حيناً بعد حين، ولا تتريب على عقيدة يخالفها بعض العقول، لأن العقائد لا تطالب بموافقة كل عقل على سواء أو على انحراف، وحسبها من سماحة أنها لا تصد عقلاً عن سواء»^(٩٨)

وقد تقاطل العقاد بالفكر الفلسفي في مصر ونشاط الجمعية الفلسفية القديمة في ذلك الوقت ورحب بهذا النشاط والإصدارات، وكتب في مقال بعنوان «في مصر فلسفة» ثم علق قائلاً «نعم في مصر فلسفة ونحمد الله على ذلك، كما حمد فرديريك الكبير ربه على أن في برلين قضاء»^(٩٩)

بل إن الحمد على وجود الفلسفة أولى؛ لأن القضاء ضرورة من ضرورات الحياة يتلمسها الناس إذا فقوها، ولكن ليس الأمر كذلك في الفلسفة لأنها ليست من المفردات المحسوسات، وهي ضرورة لا يحسها الإنسان إلا إذا تجاوز الزمن وتجاوز الأوطان إلى الكون كله والزمن كله. ومع ذلك فالفلسفة «ليست من البعد عن حياتنا الفردية أو حياتنا الاجتماعية بحيث تخرج من عالم

الطبيعة إلى ماوراءها وإن الإنسان ما عايش وإن يعيش بغير فلسفة حياة منذ بحث في العلاقة بينه وبين العالم المنظور والعالم المحجوب» (١٠٠)

ويؤكد العقاد على ضرورة الفلسفة ويغتنب لوجود نشاط فلسفى واصدور العديد من الكتب التى يعد البعض منها فى مستوى خيرة الكتب الأوربية فى موضوعه ككتاب «الرواقية» لعثمان أمين . ويفرط فى هذا الاغتياب عنده لوجود حركة ونشاط فى ميدان التأليف الفلسفى والاهتمام بالفلسفة فى مصر، لأن فى هذا دليلاً أو بعض الأدلة « على انتقال المصريين من عالم الضرورة إلى عالم الحرية والاختيار ، ومن أسر الحاجة التى لا تخلو من عبودية إلى شرف الكماليات التى لاتخلو من عزة وارتفاع » (١٠١) . والعقلية الفلسفية عنده ملكة أو قدرة لاتشبه كل الشبه ملكة العلم التجريبى ، التى هى بالنسبة للتفكير العلمى تكون قدرة الباحث على ملاحظة التجارب المحسوسة والمقارنة بين المتشابه منها والمختلف والخروج بعد ذلك إلى النتيجة العامة التى لاتتعدى الوصف والإحصاء . كما أنها تختلف عن قدرة العقلية الرياضية أو صاحب التفكير الرياضى، حيث يكفى فيها تفهم الباحث لعلاقات المدركات الذهنية التى يسلم بها العقل فرضاً وتقديراً لكون وجود لها فى الخارج . فملكة التفكير الفلسفى والعقلية الفلسفية وإن كانت تختلف عن هاتين الملكتين إلا أنها تشترك فيها بنصيب لاغنى عنه « وقوامها الأكبر أن تحسن الفهم فى المسائل المجردة أو المفارقة كما يقول المتقدمون . وهى بهذا قد تشبه الرياضة إلى حد بعيد، لولا أن الرياضة تنتهى إلى الفرض ولايعنيها أن تتصوره أو تحوم حوله بوجودان أو إلهام . وقد يتعذر على الرياضى أن يفصل بين الممكن والمستحيل، وبين الجائز والواجب ، إذا تلبس الأمر بالمألوفات والمتكررات التى تلازم التصور وتلازم التخيل وراء الحس المتفق عليه» (١٠٢) وأهم خصائص العقلية الفلسفية هى القدرة على التجرد من المألوف، ويدعو العقاد إلى ضرورة ترجمة أمهات الكتب الفلسفية ، ومنها دعوته إلى ترجمة كتب أفلاطون وأرسطو لما شاب الترجمات القديمة من غلط بالغ إذ كان جلة المترجمين القدماء، من النساطرة والإسرائيليين الأندلسيين يجهلون معانى الفلسفة، وبقائق اللغة العربية.

وعنده أن هذا لو تفرغ له مجموعة من الشباب الفضلاء المتفرغين للفلسفة بأنواعها ولو قسموا بينهم عمل الحكيمين لفرغوا منها فى عام أو اثنين .
فهذا عنده من طلب التمام وهو فرض عين على من يستطيعه.

الأخلاق :

والسؤال عن الأخلاق وارد بالضرورة في فلسفة تقول بالتقدم في التاريخ وتنتظر إلى مستقبل الإنسان على أنه اتجاه نحو الأعلى والأصلح دائماً ، وفي فلسفة تبحث في يقظة الأمة وتعالج أعراض التخلف وتتطلع إلى مستقبل لها في ركب الإنسانية، والتصوير الإسلامي عند العقاد هو الأوفق من هذه الجهة أيضاً ، مهما قيل في تعليل نشأة الأخلاق من أنها مصلحة اجتماعية نشأت لمصالح المجتمع حتى لاينطلق كل شخص برغباته وأهوائه التي قد تصطبغ بمصالح الآخرين أو مصالح المجموعة، وحتى تيسر العلاقات بين الأفراد ويتحقق التعاون بينهم.

العقاد يرى أن هذا التعليل ناقص ولايؤدي إلى مبدأ أعلى نقف عنده لأنه إذا تعادل خلقان في تحقيق هذه المصلحة أليس من مبدأ أعلى يقاس عليه؟

هنا يقول مفكرنا: أليس لحاسة الجمال ونزوع الإنسان إلى المثل الأعلى وتحقيق الكمال شأن في هذا الأمر؟

إن مقياس الجمال يؤخذ فيما هو أدنى وهو الحواس، وهي كلها نافعة والوجوه كلها نافعة ومع ذلك فحاسة الجمال ترفع وجهها واحداً لأنه يعلو بروعة الحسن وربما كان من حيث مصلحة الجسم أو الوظائف أقل نفعاً. وإذن هل يدخل اعتبار الجمال في مقياس الحواس ولايدخل فيما هو أرفع من خصائص النفس وخصائص المزاج^(١٠٣)

وهنا يناقش العقاد مبدئين هامين في فلسفة الأخلاق، أعنى مذهب المنفعة ومذهب القوة . ثم يتوسع ليناقتش أخلاق المحبة وأخلاق القصد والاعتدال على مذهب أرسطو . أو القول بأن الفضيلة وسط ثم الأخلاق بمعنى الاجتماعية أو رد الأخلاق إلى وحى المجتمع أو وحى الإنسانية برمتها^(١٠٤) . وهو يرفض مذهب المنفعة متسائلاً « هل نعتبر كل إعجاب بخلق من الأخلاق ميزاناً حسابياً للمنفعة والخسارة، وتقديراً تجارياً لصفة من الصفات؟ وهل يروعننا كل خلق بمقدار ما ينفعنا ، سواء نظرنا إلى المنفعة المعلومة المحسوبة أو نظرنا إلى المنفعة التي تتحقق على طول الزمن في أطوار الاجتماع؟»^(١٠٥)

ثم يخلص إلى أنه « لا بد أن يخطر على البال أن «لحاسة الجمال شأنها هنا كشائنها في الإعجاب بمحاسن الأجسام، بل كشائنها في الإعجاب بمحاسن الجمال ، أيًا كان القول في أصل الشعور بالجمال»^(١٠٦) فهذا المقياس الجمالي لا بد من وجوده كمبدأ في قياس الخلق المحمود. وإذا

رجعنا إلى أخلاق المنفعة يبقى السؤال قائماً : هل يمكن أن نرضى عن بعض الخصال الأخلاقية إذا لم يكن لها صلة بمصالح المجموع ؟ هل نقبل أخلاق الجزع أو المشاكسة أو أخلاق الفرد؟؟
إن رؤية الرجل الجزوع قبيح تنفر منها حتى لو كان يؤدي إلى سلامة صاحبه ، وحتى إذا لم يكن له شأن بمصلحة المجموع. وأما مذهب القوة كما يصوره نيتشه في التفرقة التي يضعها بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد فهي لاتقدمه أيضاً لأنه لا بد من مقياس أو مبدأ أعلى هو مقياس صحة الجسد وصحة النفس، وهل القوى هو الذى يفعل مايشاء وهو ينطلق كالألة يحطم مايقابله دون وازع أو رادع؟.

إن القول أن كل مايستطيعه القوى محمود وكل ما لايستطيعه ذميم، إبطال للمذهب أو للمبدأ برهته لأنه يعنى الرجوع إلى العجز وقلة الاستطاعة فى النهاية.

ثم ما هو المقياس لما يختار ؟ هل يختار مايليق ويترك ما لا يليق ؟ أو هو يشاء ويختار دون ضابط يبين القدرة. والضابط هو منع النفس عن بعض ما تشاء. ولايعنى الانطلاق معها فى كل ما تشاء لأن القوة النفسية أقوى وأرفع من القوة الآلية. والمهم أن يكون القياس والضابط هو أن يختار مايليق بالكرامة الإنسانية ولايجرى مع النفس فيما تهوى بل أن يكون سيد نفسه. وهذا الضابط أو حاسة الجمال أشمل لأنه يشعر الإنسان بالتبعية. وقد يملى المجتمع على الأفراد ما يريد لكن هذا الفرد الذى يملك هذه الحاسة وهذا الضابط قد يرفض مايليه عليه المجموع إذا رأى فيه ما يشين أو ما لايليق بالكرامة الإنسانية، ومصدر هذه الأخلاق الجميلة هو هذا المبدأ الذى يقرره القرآن الكريم «عزم الأمور».

وهنا يسأل : ما مقياس التقدم؟ هل يقاس بالسعادة أو بالغنى أو بالعلم ؟ إن السعادة قد تتاح للحقير ولاتتاح للعظيم، والغنى قد يتاح للجاهل ولايتاح للعالم، والعلم أيضاً قد تتعلمه الأمة الضحلة ولاتتعلمه الأمم الغنية . ومقياس واحد هو الصحيح فى قياس التقدم وهو مقياس المسؤولية واحتمال التبعة، فإنك لاتضاهى بين رجلين أو أمتين إلا وجدت الأفضل منهما هو صاحب النصيب الأوفى من المسؤولية ... وصاحب القدرة الراجعة على النهوض بتبعاته والاضطلاع بحقوقه وواجباته^(١٠٧) واستخدم هذا المبدأ لقياس الفارق بين العالم والجاهل والطفل والرجل الرشيد والعاجز والقادر، إلخ، فإنك واجده هو المقياس أو المبدأ الذى يقرر الفارق الصحيح ، ومن هنا أكد القرآن على التبعة والمسؤولية لأنها مناط كل تكليف وكل

فضيلة أخلاقية. ومن هنا كانت الفضائل القرآنية كلها يقدر جمالها بمقدار نصيب كل منها من الوازع النفسى أو ما يطلبه الإنسان من نفسه ولا يطلبه منه أحد .

ومن هنا حث القرآن على البر باليتيم والمسكين والأسير، والبر بالوالدين إنما هو البر بهما عند العجز وعدم القدرة على التأنيب والجزاء. والأمر بالبر هنا لا يرجع إلى ضعف صاحب الحق وإنما يرجع الفضل كله إلى النفس الإنسانية وإلى ضبط هذه النفس وعزم الأمور.

وقد أعطى القرآن للقوى القادرة مثل هذا الحق الذى يملك زمام النفس : «وقاتلوا فى سبيل

الله الذين يقاتلونكم ولا تعتروا» (١٠٨)

ثم هنا ضبط النفس عند الغضب والعفو عن المغضوب عليه . وقيل مثل ذلك فى الفضائل التى يحث عليها القرآن من الصبر والصدق، والعدل والإحسان ، والأمل والطم والعفو، إذ إن هذه الفضائل هى المثال المنشود عند من ملك نفسه ومن يطلب لها مثال الكمال، ويرفض لنفسه أن تنزل إلى مكان أقل من مكان الجميل الكامل من الخصال. ثم يشير إلى أن جماع هذه الصفات

الأخلاقية كلها هى صفات الخالق سبحانه على قدر المخلوق فيما يتاح له من حيث هو (١٠٩)

وهو بذلك يأخذ بما ذهب إليه الغزالي فى (المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى) ويشير العقاد إلى المدارس المختلفة فى الفلسفة الخلقية ، ويرى أن القرآن يحمى من هذه الأخلاق المحمودة فى هذه المدارس الكثير إلا مذهب نيتشه ومذهب فلسفة الطبيعة الاجتماعية فى فلسفة الماديين . وذلك لأن مذهب نيتشه يعارض الأديان الإلهية جميعاً . ولكن لا يحمى للدين إلا إذا بعث قوة الضمير التى تقف أمام كل لون من ألوان الطغيان وقال بالإله الواحد الذى يسوى بين الناس ويرى فيهم وزعماً للقوة البدئية وقوة المطامع والشهوات.

وهنا يفرق العقاد بين حماية الضعف وحماية الضعيف لأن حماية الضعيف تنزل إلى حماية

شاملة للأقوياء والضعفاء معاً (١١٠)

ويرفض العقاد مذهب هوبز أيضاً الذى يفسر كل خلق حميد بأنه قوة أو دليل على قوة .

فالصبر قوة لأن الضعيف يجزع ولا يستطيع الاحتفال، والكرم قوة لأن القوى يثق فى قدرته

على المنزل والمطاء، والعدل قوة لأن القوى يغلب نوازع طمعه وندافع هواه. وهكذا.

ولكن العقاد يرى أن هذا المذهب لا يقترب من الأخلاق القرآنية لطلب القوة لأن القرآن

لا يريد أن تكون الأخلاق حيلة لطلب القوة بل هى عنده وسيلة لطلب الكمال ، ومن هنا يحجب

الإسلام للإنسان «أن يؤثر الهزيمة مع الكمال على الظفر مع القوة ، إذا كان الظفر وسيلة من وسائل القوة الباغية التي لا تتورع عن النجاح بكل سلاح» (١١١)

أما مذهب اليونان فهو مذهب يقوم على الحساب أو شبيهه بذلك لأنه يبعد عن العوامل النفسية والقيم الروحية العليا، فهذا يجوز لو كان على الإنسان أن يختار بين رذيلتين منمومتين، عندئذ يختار التوسط بينهما وكلاهما مذموم.

ولا نقول إن الكرم نقص في البخل أو نقص في السرف . ولا نقول إن الكرم الزائد سرف ، إذ إن الكرم يتقص فيصيح كرمأ . فزيادة الكرم معناها كرم كبير والنقص في السرف معناه سرف قليل دون خلط بين هذا وذاك لأنهما في الحقيقة أخلاق متباينة في الباعث وفي القيمة؛ واذك فهو يذهب إلى أنه لو صح مذهب أرسطو لتوقف الإنسان عن طلب المزيد من فضيلة بعينها، أعنى يتوقف عن طلب الزيادة في الكرم إذ إنه سيتحول عندئذ إلى رذيلة السرف . إن هناك خلطاً بين الزيادة في الكرم والزيادة في العطاء.

وقيل قديماً «لاخير في السرف ولاسرف في الضير»

وهذا اللبس عند أصحاب مدرسة التوسط إنما يأتي من أنهم يقيسون الأمر على مصلحة البائل من الناحية المالية . ولكن لو نظرنا إلى الباعث والمصلحة في عمومهما ملوَقَعوا في هذا الخط.

فإذا كان في وسع إنسان أن يتفق ألفاً ثم أنفق ألفين فهو مسرف لأن المسألة تتعلق بمصلحته هو . أما إذا تعلقت المسألة بغير مصلحته وهو اه فالصواب الأخلاقي هنا يكون علم أساس عدم حب المال وعلى قدر إنكار الذات والقدرة على البذل . ثم يأتي إلى مناقشة قيمنا أخلاقية محمودة وأخرى مرثولة، وأعنى بهما الشجاعة والجبن، فمن هو الشجاع ومن هو الجبان ومن هو المتهور؟

إن المسألة ليست مسألة حساب وإنما مسألة قدرة على فهم الواجب والعمل، لأن الجبان والمتهور كلاهما لا يفهمان الواجب والعمل.

وهو يرى مع ذلك أن هذا المذهب على ما فيه . أقرب المذاهب إلى الأخلاق الإسلامية، ذلك على أساس:

«أن خلق الاعتدال فضيلة مستقلة تدل على طبع سليم وعقل رشيد يقدر أن لكل عمل قدره

ولا يمنعها الاعتدال أن يذهب إلى غاية الكمال إذا كان له هذا القدر بين أقدار الأخلاق» (١١٣)

وأما عن مذهب المصلحة الاجتماعية، فهو لا يوافق الأخلاق الإسلامية كل الموافقة ولا يخالفها كل المخالفة، إذ إن الأمر كله في الإسلام أن المجتمع يقاس بالدين وليس العكس . لأن المجتمع قد ينزل إلى مرتبة دنيا يرفضها الدين ويرأها مفسدة للمجتمع ويؤنب المجتمع عليها كما يؤنب الأفراد.

والقياس الصحيح قد يكون مصلحة النوع الإنساني كله وهو المقياس المحمود في الإسلام. وقد ترقى الإنسان في الأخلاق وطلب الكمال وجاء هذا الإيمان بالإله في التصور الإسلامي ليقول إن الكمال اقتراب من الله.

وقد يقال إن هناك اختلافاً في مفهوم الجمال، ولكن القول الصحيح هو يجب أجمل الشماثل وأجمل الخصال . وهذا المثل الأعلى يقترب بالصفات الإلهية «واله المثل الأعلى» ثم إن لكل مسلم على قدر طاقته أو غاية المستطاع في هذه الطاقة.

والإسلام وهو يطلب القوة من المسلم - قوة البدن والروح، يطلبها قوة تحسن إلى الضعيف والمسكين.

وهو يعقتها إذا كانت قوة تصان بالجبروت والخيلاء، فالقوة المطلوبة في المسلم هي لدفع المعتدى من الأقوياء ، بل إن الله لم يوصف بصفات القوة والجبروت إلا لتذكرة الطغاة وديعهم وليعلموا أن الله أقدر منهم على التكبر والجبروت.

ومع كراهية الإسلام الذل للناس فإنه يستحبه منهم في الرحمة بالوالدين الشيخين ، ثم إن الإسلام بعد ذلك لا يمنع المسلم من الأخذ بتصيبه من دنياه والعمل لها لأنه لا يطلب منه أن يكون روحاً محضاً ولا جسداً محضاً.

ويُدحض العقاد دعوى البعض بأن أوصاف النعيم الأخرى في القرآن جاءت حسية على خلاف الأديان الأخرى ، ويقدم شواهد من كتب العهد القديم حيث جاء الإصطاح الخامس والعشرون يصف أشعياء يوم الرضوان بأوصاف حسية . وكذلك في العهد الجديد عند يوحنا اللاهوتي في الإصطاح الرابع من رؤياه. وفي الإصطاح العشرين والإصطاح الحاربي والعشرين وغيرها.

فلم يصل الوصف القرآني في المحسوسات إلى هذه الدرجة، بل إن القرآن يشير إلى خلاف ذلك «فلاتعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون» (١١٣)

وفى الحديث الشريف «فيها مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر». والخلاصة عنده «إن الإسلام يخرج للمجتمع الإنساني الكامل فيخرج له الإنسان الاجتماعي الكامل في أقوى صورة وفي أجملها يخرج له السوبرمان الذي لا يطفى على أحد ، ويخرج له الجنتلمان الذي لا يسيء إلى أحد»^(١١٤)

فكرة الواجب :

ويؤكد العقاد على أهمية الواجب والموازنة بين الحقوق والواجبات، فعنده أن المشكلة في هذا العصر كثرة المطالبة بالحقوق دون النظر في الواجبات. وعنده أن عمل الواجب يؤدي إلى الحقوق وذلك على مستوى المجتمع. ولأنه إذا كثرت المطالبة بالحقوق قل العمل بالواجب وذلك لأنه إذا عمل كل شخص واجبه في بلد فلن تضيق الحقوق.

والأعمال القومية العظمى تتحقق بقيام كل فرد بواجبه ، فهي تتوقف على الأفراد - فمن يطالب الآخرين بحقوقه عليه أن يطالب نفسه بواجبه. وليس للإنسان أن يعمل لمصلحته وحده، إذ إنه عندئذ ليس له حقوق يطالب بها. ومن المفيد أن تطالب الحكومة بواجباتها ولكن «لا فائدة على الإطلاق من هذه المطالبة إذا كان الجمهور مقصراً في واجباته منصرفاً عن مطالبة نفسه بما تفرضه الوطنية الصحيحة عليه»^(١١٥)

ويلمح العقاد إلى أنه إذا كانت المسألة مرتبطة بالأخلاق والذائل، فإن أقل شيء هو احتقار المسؤولين عن الفساد ، فهذا أيسر شيء على الطاقة البشرية. ومع ذلك فهذا أصعب عقاب يتقيه الأشرار، وذلك قبل عقاب المحاكم والقوانين - فهو يطالب هنا الشعب أن يؤدي واجبه في هذا النطاق أيضاً، ولو قصرت القوانين فليس أيسر من الموقف الاجتماعي من المفسدين وهو موقف يجب أن يكون موقف الاحتقار. ومن شأن هذا أن يتجنب المفسدون أن يضعوا أنفسهم في هذا الموقف المزرى.

والواضح أن العقاد يعول على الواجب الجماعي أيضاً للمجتمع. لأن العمل الوطني لا يتعلق بجيل دون آخر وإنما هو واجب على كل الأعمار والأجيال، فلابد من الاستفادة بخبرة الأجيال وعمل الشباب معاً.

ويحذر العقاد من الراحة والركون إلى الأصوات التي تتادى بالحقوق وتسكت عن الواجبات:

«وإنما تستحق الأمة حقوقها إذا كثر فيها التحدث بواجباتها وكثر التنبيه إلى طريق تلك الواجبات»^(١١٦)

والواجبات بعد ذلك درجات على قدر الهمة والطاقة. وأما الواجبات العامة فهي في جانبها السلبى: «تتلخص في كف الأذى والامتناع عن العدوان على الأرواح والأعراض والأموال»
وأما جانبها الإيجابى فيتلخص فى: «أن يحسن الإنسان عمله الذى بين يديه ولاخفاء بالوسيلة التى تعين على إحسان الأعمال»^(١١٧)

ثم تأتى بعد ذلك الأعباء والواجبات الكبيرة، فالناس فى ذلك درجات - درجات فى العلم - درجات فى الاجتهاد ، وصاحب النفس القوية هو الذى ينهض بمثل هذه الواجبات التى تتعدى المعنى السلبى والإيجابى للواجب.

ومن هذا المنطلق يربط العقاد الإصلاح الاجتماعى بالواجب والشعور بالتبعة، وعلى هذا لا يكون إصلاح القوانين وحد، كافيأ فى مسألة الإصلاح الاجتماعى إذ «لا بد أن تقترن التربية القومية بالقانون»^(١١٨) ومعنى هذا أن يكون القانون تعبيرأ عن رغبة عامة لا أداة إكراه، إذ لو كان القانون مجرد أداة إكراه فالنتيجة أن يحتال الناس عليه ، ويضرب مثلاً لذلك بقانون منع الخمر فى الولايات المتحدة الأمريكية الذى ألقى بعد ذلك لأنه جاء غير معبر عن رغبة عامة فكانت النتيجة أن احتال الناس عليه واستفاد منه المفسرون والمروجون للخمر المغشوشة، فخسر الناس أموالهم وصحتهم وخسرت الدولة أهم مصادر الضرائب، وخسرت ماتنتفقه فى مطاردة المخالفين.

ولاتلقى التبعة فى الإصلاح على فئة دون فئة. ويضرب لذلك مثلاً بأزمة الزواج، فمن المسئول عنها ؟ هل هم الرجال وحدهم ، أم النساء، أم الشباب ، أم الفتيات؟ أو يسأل عنها الحكام فقط أو المحكومون فقط؟.

ويرى العقاد أن المسئولية جماعية، لأن كل عيب فى طائفة هو دليل عيب فى الطائفة الأخرى.

ويقابلنا مايمكن أن نسميه ببعض الظواهر الاجتماعية ، ومنها ظاهرة البذخ والإنفاق لإظهار الغنى، وذلك فى الحفلات والمناسبات الاجتماعية ، وهى ظاهرة نجدها فى مجتمعنا الآن. وقد يثار التساؤل عن مثل هذه الظاهرة فكتب العقاد يناقشها (١٩٤٩/٤/٨) وكان الرأى

المطروح منع الكتابة عن هذه المظاهر، إن لم يكن ممكناً منعها هي من أساسها احتراماً للديموقراطية.

وكان رأى العقاد أن المسألة ليست مسألة منع فى النشر وإيست مسألة حسد الفقراء لهؤلاء، ولكن المسألة كلها تتعلق «بآفة الجهل بقيم الحياة»^(١١٩)

فهذا السرف لايعود أن يكون «قلة نوق» ودليلاً على «الهمجية» ويضرب مثلاً ساخرأ فيقول أنه لافرق بين هؤلاء وبين نساء الريف الجاهلات عندما يطمسن الجلباب فى صفيحة السمن وهن يزكمن النفوس بهذه الرائحة. وإنما الهدف عندهن إظهار الثراء. لافرق بين هذه السيدة الريفية وهذا المتظاهر. «فهما فى النوق والفهم والحضارة قريب من قريب»

وليس الفقير المحروم هو الذى يحسد هؤلاء وإنما يحسدهم من هم أقل منهم ثراء «أما الفقير المحروم فهو على الأكثر مظلوم إلى جانب هؤلاء الأغنياء (الصغار) أو الأغنياء المحرومين»^(١٢٠)

ويدعو العقاد إلى المسئولية الجماعية فى اعتبار هذا السلوك سلوكاً همجياً يستاهل الاستهجان الاجتماعى ..

ولايد من معرفة أن المال ليس هو كل مافى الحياة من قيمة محسودة ، لأن هناك قيماً أخرى فهناك «قيمة الثروة النفسية والثروة الخلقية والثروة الذهنية وثروة النوق الذى يستمتع فى هذا العالم بكل جميل فيه، وهو كثير لايستوعبه الإحصاء»^(١٢١) والعلاج فى الإيمان بقيم الحياة. ومن البديهي أن الفلسفة تجريد، إذ إن الفلسفة تنظر فى العصر وفى ثقافته المعاشة أو ثقافته المصورة فى الفنون لتخرج لنا المبادئ ، ولكن ليكن كذلك التجريد بقصد استخراج المبادئ العامة الأولى فى الطبيعة الإنسانية وبالتالي فى الأخلاق الإنسانية. ومن الاتجاهات الأدبية التى شاعت فى القرن التاسع عشر الاتجاه الطبيعى والواقعى. والنظر فى هذه المذاهب يرتبط هنا بقضية السلوك العام والأخلاق العملية. فالعقاد يذهب إلى أن النظر فى التاريخ ضرورة وقاعدة فى هذا السياق عملاً بالببيت المشهور:

« ومن وعى التاريخ فى صدره أضاف أعماراً إلى عمره »

وأولى بذلك عنده فن التمثيل والمسرح والأدب. وفن التمثيل شاهد على هذه النماذج الإنسانية التى وجدت فى التاريخ، فيخرجها وقد اكتست باللحم والدم ، ناطقة حية أمام الأذهان.

من هذه النماذج التاريخية الأدبية نموذج «قيصر بورجا» هذا النموذج الذي كان يحسن الرقص وركوب الخيل ومصارعة الثيران ، وكان أيضاً فارساً شجاعاً وسياسياً حكيماً ، وأيضاً حاكماً رقيقاً برعاياه، جميل الآداب والتصرف. وكان مع ذلك قاتلاً ومجرماً، قتل أخاه وقتل زوج أخته . وكان عبداً مخلصاً لمطامعه.

وينعى العقاد على الطبيعيين والواقعيين اعتبارهم لهذه الصورة على أنها من طبائع الإنسان، كل إنسان . ويعرض لرأى، أتاتول فرانس فى هؤلاء البورجيين ، وفى أن خصالهم موجودة فى كل إنسان . فالظلم عندهم فى طبائع الأحياء يظهره القوى ويخفيه الضعيف - وأن الإنسان قد ركب على هذا وإنما تخفى هذه الطبائع الحضارة، ويرفض العقاد هذا الرأى ويسال : هل الإنسان كذلك حقاً ؟ وهل خلا الإنسان من تعلق بالمجهول وطلب الكمال والمثل الأعلى ؟ وهو يرى أن زمرة العقول الحديثة التى أولعت بالعلم هى التى تصورت هذا ومنها العقول الفرنسية «لأنها عقول الطلاوة والحقائق التى يستبد بها الفكر ويأبى عليها أن تلجأ إلى حمى السريرة وحظيرة المجهول. فالقول الفصل عند جمهورهم الآن أن الأخلاق طوارئ لا أساس لها فى غير العرف، وضعف تبرا منه الطبائع القوية والإرادة السليمة» (١٢٣)

ثم يعرض بعد ذلك لرأى باحث فرنسى آخر هو (جورج ديماس) فيذهب إلى أن ثمة حالة من الغم والتعب تلائم حالة الندم وتنكيتها العادات والعرف الاجتماعى أو العادات الأخلاقية فهذه العادات تهاجمتا فى نوبات الغم والفتور.

ويخلص إلى نتيجة مؤداها أن الحياة الصحيحة «غير خلقية» فى طبيعتها . وبالتالي فالضعف والرضى والآداب الخلقية متزاملة. وإذا أخذنا بها لكانت الحياة الهمجية الأولى للإنسان هى الحكم على الأخلاق، ولكنها ليست كذلك بأى حال وإيست هى الحياة الصحيحة فى الجسد أو فى العقل، كما أنها ليست هى الحالة الطبيعية فى أحسن حالاتها، وإيست من حجة صحيحة تلك التى يسوقها بعضهم عندما يأخذ من رجل قوى ميت الضمير يقترب الجرائم دليلاً على هذا . إن عيوب الخلق قد تكون فى الضعفاء وهو دليل على عدم القدرة على مكافحة الإغراء ويمكن أن نستنتج نتيجة أصح عندئذ وهى أن الخلق قوة . فملاحظة جورج ديماس أن الندم أول مايشعر به الإنسان من بواعث الأخلاق غير صحيحة لأنه : لا يتأتى إلا بعد معرفته وشعوره بها وتمكن هذه البواعث الأخلاقية من ضميره ، كما أن الندم ليس هو الشعور الوحيد الممثل للنزعة الأخلاقية عند الإنسان.

فمثل جورج ديماس كمثل من يقول بأن ضعف الأجسام هو الذى يخلق جرائم الأمراض. هناك حقيقة جامعة «أن الواجب أساس الحياة وأنتا نصون الحياة ونحميها لأننا مقيدون بواجبها، لا لأننا مختارون فيما نحب ونكره منها، ومادامت للإنسان حياة فعلية واجب. ومادامت تحيط به فى هذه الأرض قوة أكبر من قوته وحياة أكبر من حياته فعلية - شاء ذلك أو لم يشأ - واجب قوته ومثل عالٍ أعز من الحياة» (١٣٣)

وينكر العقاد على الطبيعيين الواقعيين تصويرهم للإنسان فى سعيه لذاته الخاصة ومصالحته، وكأنه مقتلع من دنياه، وليس مطالباً أن يحسب حساباً لغير مصالحته وترفه ولما يفهمه ولا يرجع إلا عما يعرف له علة من المبتدأ إلى المنتهى.

فكأن ليس لهذا الإنسان إلا الاستجابة لشهواته وليس عليه أن يجاهدتها، وكأن مجاهدتها ليست من مطالب الطبيعة والواقع، وحجتهم وجود هذه الشهوات فى الإنسان وإلحاحها عليه. ولكن هل هذه هى الطبيعة الإنسانية فى حقيقتها؟ هل هذه الطبيعة التى يصورونها على أنها طبيعة الإنسان هى كل حقيقة الإنسان؟ وهل وقفوا على مافى هذه الطبيعة حقاً؟

يجيب العقاد بالنفى، وذلك لأن الطبيعة الإنسانية لم تخل قط من جانب معتمد على المجهول، وهو الحقيقة المطلقة، وهى التى تدفع العلم والإنسان إلى طلبها وإلى طلب الكمال. وكل هذه الشهوات التى يصورونها كانت معروفة قديماً فى العصور التى قضت عليها الأبيان والمقائد.

وقيل أن يتنزل الستار على شهوات الجسد ولم تكن مجهولة عند القدماء بل أحسوها وعرفوها وأحبوا منها ما نحب، وأبغضوا ما نبغضوا وكنتم جعلوا للمستقبل نصيبه ونصبوا للمجهول قريانه.

ومنا يربط العقاد، فى طبيعة الإنسان، بين شهواته وغرائزه من جهة، وبين ملكاته وهى تتطلع إلى المجهول وتدرك الحقيقة الكونية الكبرى أو الحقيقة المطلقة من جهة أخرى، فتستند إليها فى طلب الكمال. والأفة جاءت من الخطأ فى فهم العلم الذى كشف بعض المستور عن الحقائق الزائفة. فعمم الناس هذا على كل الحقائق.

وإذا كان من حقنا أن ننفى ما ننقد عليه بالعلم والتفكير والمعرفة، فليس من حقنا أن نتوسع لنجعل كل الحقائق محدودة محصورة، لأننا لانقدر على الإحاطة بها. وأهمها «الحقيقة المطلقة»، ولنسخر العلم بعد ذلك فيما نريد.

ولقد سبقت النسبية في الأخلاق ذلك كله فقال البعض إن بعض الخير يضر كما قد ينفع الشر. ثم جاءت الديمقراطية فكشفت للناس مقايح أفعال الساسة وفضائح السياسة فالتبس الأمر على الناس، فظنوا أن مقادير الأمم، فضلاً عن الأفراد لعبة في أيدي الشهوات والأكاذيب بعد أن كان يحيط بها جو من الشرف والجلال . ولكن كل هذا لن يقتل الفطرة السليمة في إدراكها «الحقيقه المطلقة» .

والخلاصة عنده أن لنا «أن نعرف الطبيعة الإنسانية، ولكن علينا ألا ننسى أن الإنسان لم يصعد في سلم الخلق ليظل حيواناً في كل شيء. ولنا أن نعتز بالشهوات والعيوب ولكن علينا ألا نتخذ من هذا الاعتراف نشيداً نتغنى به غناء الافتخار ونحرق حوله بخور البشرى والانتصار» (١٢٤)

وإذا كان للإنسان فضائل كما صورنا من قبل فليست الشهوات والفرائز هي الطبيعة الإنسانية كما يصورها الواقعيون والطبيعيون. فما هي أعلى الفضائل الإنسانية عنده؟

يرى العقاد أن «الشهادة أعلى فضائل الإنسان ارتقت معه إلى ذروتها العليا واستعد بها النوع البشرى لفهم العقيدة والإيمان ، ولكنها ملكة فطرية عميقة الأصل في الحياة ملحوظة في أنواع كثيرة من الأحياء لم تخلق مع الإنسان ولكنها ارتقت مع الإنسان أو ارتقى بها الإنسان. والشهادة حيث وجدت معروفة بفضيلة الفداء أو فضيلة التضحية وبذل النفس والنفس» (١٢٥)

ويؤكد العقاد على ذلك بطبيعة الأحياء الحية حيث يلاحظ التضحية بالنفس من أجل النوع فهي إذن ملكة فطرية وليست من اختراع الرسل لترويج الدعوة إلى الدين كما قال الأدعياء. ثم إن طبيعة التضحية موجودة حتى عند المخلوق الواحد ، إذ لابقاء للحياة الخالدة إلا بهذه التضحية. ثم ترقى من حيز الفطرة إلى حيز العقيدة والضمير إذ خلق الإنسان للارتقاء، وكذلك فزى في النوع الإنساني تضحية الوالدين من أجل الأبناء، وتصل ذروتها عندما تكون شهادة في سبيل الحق وفي سبيل الإيمان بالكمال.

ويفرق العقاد بين مجرد الشجاعة وبين شجاعة الشهادة أو التضحية ؛ لأنه في الثانية لا بد مع الشجاعة من فكرة أو عقيدة أو معنى أكبر من معاني المنفعة الفردية. (١٢٦) لأن الشجاعة قد توجد في الحيوان أو في الإنسان من أجل غرض خاص به وحده. فالعربي الجاهلي كان شجاعاً عندما يحارب ولكنه عند صموده أمام النولة الفارسية في موقعة ذي قار احتاج لنوع آخر من

الشهادة، احتاج لشهادة الفداء والتضحية لأنه كان يحارب من أجل فكرة قومية لا لغنيمة . ثم ارتفع معنى الشجاعة عندما اقترن الإيمان بالعقيدة . وأمن أن الشهيد حى يرزق عند ربه .

ويورد العقاد على من يقلل من قيمة هذه الشجاعة مع وجود الإيمان بالنعيم الدائم والحياة الأخرى. وقد كان « راسل » يقول فى تعليقه على شجاعة سقراط فى تناوله للسم مثل هذا - إذ يقلل من شجاعته عنده إيمانه بأنه ذاهب إلى نعيم أبدي . يقول راسل « وإن الإنسان ليحس إزاءه شيئاً من الغرور والسماجة قد تذكره بالنعمة السني من رجال الكنيسة ، فشجاعته إزاء الموت كانت تكون أكثر روعة لولم يؤمن بأنه ذاهب للنعيم أبدي فى صحبة الآلهة» (١٢٧)

ويقول العقاد : صحيح أن الإنسان يضحي بحياته من أجل إيمانه، لكنه يستبدل حياته بما هو أجمل. ولكن هذا لا يقلل من قيمة الشهادة مع الإيمان لأن جميع المؤمنين يصدقون بالحياة الأخرى وبالحيوة الأفضل فى العالم الآخر. ومع ذلك فليس كل المؤمنين شهداء بل هم جد قليلين من أبناء الديانات، وذلك لأن:

«الشهادة فضيلة عزيزة لا ينالها كل طامع فيها، ولا يدركها إلا من هو أهل لها مستحق للإيمان بها، صابر على شدائدها وأهوالها» (١٢٨)

ليس ذلك فقط ، بل إن فضل الدين يظهر من تعلم العلماء الشهادة من الدين فقيل «العالم الشهيد» فى العلم الحديث، تطلق هذه الصفة على من يضحي بحياته من أجل مكتشفاته.

ثم إن الشهادة فى العقيدة الإسلامية، أرفع من ذلك قدرأ وأوسع معنى لأنها تقال على من يموت فى سبيل الدفاع عن الحق، أو من يذهب مظلوماً صابراً.

والشهيد فى الإسلام من يشهد الله على صدقه ولو كذبه الناس. من هنا نعرف أن الشهداء لم توجد عبثاً فى تركيب الأحياء لأنها ضرورة لبناء الحياة.

ثم جاءت العقيدة الدينية فارتفعت بها حتى وصلت بها إلى ما فوق الضرورات وفوق الأم والجزاء «لأنها تتعلق بالكمال وما زال الكمال وإن يزال، غاية وراء المطامح والآمال» (١٢٩)

فالعقاد يرى فى الشهادة أعلى فضيلة لأنها لازمة للإنسان فى رقيه وتطوره، أو قل فى تقدمه نحو الكمال - والشهادة إنما تأتي بهذا المعنى الرفيع والواسع الذى يقدمه : شهادة فى سبيل الحق، شهادة المظلوم الثابت الصابر ، شهادة المؤمن بموقفه ولو كذب الناس - شهادة العالم فى كشفه وأبحاثه وتضحيته من أجل رقى الإنسان وتقدمه.

مشكلة الحرية أو الجبر والإختيار

ومن الطبيعي وقد اختار العقاد الاتجاه الإيماني ركيزة، والإسلام عقيدة لهذا المنطلق الإيماني ، أن ينظر في كثير من المشكلات ومنها بطبيعة الحال المشكلة الكلامية القديمة : الجبر والإختيار، وخاصة مع تأكيد العقاد على الفردية وإيمانه بالديمقراطية وحديثه عن الديمقراطية الإسلامية أو الديمقراطية الإنسانية كما عبر عنها القرآن لأول مرة في التاريخ، هذه المشكلة الكلامية هي البعد الميتافيزيقي إذن «لمشكلة» الحرية وخاصة في إطار العقيدة الدينية ، وإن كان لابد لفيلسوفنا أن يدلي بدلوه في المشكلة لي طرح وجهة النظر الخاصة. وهذه المشكلة نجد اهتماماً كبيراً بها بالضرورة في الفكر الإسلامي المعاصر، فتناولها محمد عبده وغيره من المفكرين السابقين واللاحقين ولكن ربما كان أشهر من تناول القضية هو محمد عبده (١٢٠).

ومن المعلوم أن هذه المشكلة قد نشأت نتيجة ظروف سياسية من جانب وأطبيعة النص الديني نفسه، أعنى القرآن من جانب آخر، فكما هو معلوم هناك بعض الآيات الكريمة التي توحى بالقول بالجبر، وآيات كريمة أخرى توحى بالقول بالقدر. ومن هنا راح البعض يقول بالجبر وآخرون يقولون بالقدر ، وفريق ثالث توسط الفريقين، فالفريق الأول فريق الجبرية، والفريق الثاني - القدريه ومنهم المعتزلة بفريق وسط وهم أهل السنة والجماعة، ومنهم الأشعرية الذين قالوا بنظرية الكسب. وذلك لأن الله سبحانه يحدث للإنسان استطاعة مقارنة للفعل، فلا هي متقدمة عليه، ولا هي متأخرة فالإنسان عندهم مكتسب لعمله والله سبحانه خالق لكسبه (١٢١).

ولهذه المشكلة أهميتها الكبيرة في الحياة المعاصرة، ومع كثرة الحديث عن الحرية الإنسانية، وفلسفات الحرية فربما لم يعرف التاريخ عصراً كثرت فيه الدعوة للحرية كعصرنا، ومفكرنا خاصة من أكبر المناصرين للحرية وللحرية الفردية، والتأكيد على التبعية والمسئولية الشخصية في كل أبعادها، فإذا تحدث عن الإسلام ركيزة فلا بد أن نتنظر منه الرأي في هذه المسألة الهامة والتي هي حاجة ملحة للمسلم المعاصر، وسط التيارات الفكرية العديدة والثرية. وعند العقاد أن القرآن ارتفع بالدين من عقائد الكهانة والوساطة إلى عقائد الرشد والهداية ، فالإنسان بالتالي في نظر القرآن هو «المخلوق المسئول» وهذه الصفة هي صفة لصفات التي ذكرها القرآن عنه (١٢٢)

والإنسان في القرآن في صفاته ما يؤمله للحمد والذم ، فلا يفهم من ذلك تناقضاً في الحكم بل يعنى أنه أهل للكمال والنقص، نظراً لفطرته واستعداده الذي يؤمله للخير والشر، وهذا هو أساس التكليف : «أما مناط السنواية في القرآن ، فهو جامع لكل ركن من أركانها، يتقفل إليه فقه الباحثين عن حكمة التشريع الدينى أو التشريع في الموضوع. فهي بنصوص الكتاب قائمة على أركانها المجملة : تبليغ ، وعلم، وعمل» (١٣٣)

فالتبعية تلزم بعد الإبلاغ في مسائل الغيب والإيمان.. ومن الطبيعي إذن أن ننظر الشاهد القرآنى أو ننتظره من الحديث الشريف في هذه المسألة.

ويلاحظ العقاد أن القرآن الكريم قد امتلاً بخطاب العقل وبكل ملكة من ملكاته. في نفس الوقت ميز الإنسان بالتكليف. وتعريف الإنسان بأنه المخلوق المكلف أصوب من التعريف بأنه «الكائن الناطق» من جهة، وأشرف في التقدير من جهة أخرى، إذ ما قيمة النطق إن لم يرتبط بأمانة التكليف؟ وترتبط أمانة التكليف بالعقل، في كل معنى من معانيه وكل وظيفة . وقد ذكر القرآن مواضع التقدير والعقل في كثير من الآيات وفي كثير من حالات الفاعلية العقلية، أفلا يعقلون، أفلا يتدبرون، أفلا ينظرون... إلخ.

إن هذه الميزة، أى الجمع بين خاصية التكليف والدعوة إلى العقل لم يسبق إليها الإسلام فكانت تفهم النبوة على أنها استطلاع الغيب وكشف للأسرار والمخبات. كما كانت تعتبر وساطة للتشفع ولدفع الضرر وجلب الخير. وجاء الإسلام فنفى هذا ليجعل النبوة قائمة على إقناع العقل المسئول. لأن المسلم لاينفى أو يعطل عقله من أجل طاعة أحد ثم يفسر كون الإسلام خاتم الأديان بذلك ، أعنى بخطاب العقل (١٣٤)

وليس هناك تناقض بين الآيات التي قد يفهم منها تعارض ، إنما يجب أن تفهم مسألة التكليف ومسألة أن الله سبحانه هو الفعال لما يريد الذي يخلق عباده ويخلق ما يعملون. فلا تكليف بغير إرادة . ولكن ما معنى الإرادة؟ وما معنى الحرية؟ إننا لانتصور أن يخلق الله الناس بلا إرادة وحرية لأن ذلك يعنى إلغاء التكليف.

ولانتصور أن يخلق الله الأفراد ولهم حرية مطلقة لأن هذه الحرية ستصطدم بالآخرين منذ البداية، فالإرادة المخلوقة هي الإرادة الممكنة ، وهي حالة يودعها الله في الإنسان. ولا يفهم من ذلك أن الإرادة المخلوقة ليست حرية، وذلك لأنها تختلف عن معنى القيد.

ويرى العقاد أن الإنسان يؤمن أساساً وبداية باستخدام عقله، بل هو مدعو إلى استخدام العقل في إيمانه ومخاطب بهذا أيضاً.

وكما يعرض لصورة الإله الذي يختاره العقل ويتصور أنه كامل مطلق غير محدود وهو على ذلك خارج نطاق أو قدرة إدراك العقل. فهل تنفى الحقيقة أو نقبلها وهي تفوق العقول؟ إن الإنكار يوقع العقل في التناقض فضلاً عن أن معناه عندئذ أن سبب الإيمان الوحيد، يكون هو السبب الوحيد للإنكار ، وأن العقل وهو يؤمن أو وهو يقول بضرورة الإيمان يكون قد استوفى عمله، وعندئذ يستمع إلى صوت الإيمان أو صوت الغيب الذي آمن به.

يقول العقاد «العقل إذا قال بضرورة الإيمان على هذه الصفة وبهذا الحق لم يكن قد ألقى عمله وأبطل وجوده، بل هو يبلغ بذلك غاية عمله، فهو عقل يزيد عليه إيمان... إن العقل الذي يزيد عليه الإيمان، هو العقل الذي خاطبه القرآن بالتكليف ، أو هو العقل المؤمن الذي تعنيه النبوة بالذكير والتبشير، وهو المسئول أن يستمع إلى النبي المرسل من عالم الغيب، فلا معذرة له بعد حجة الغيب والتسليم ، وبعد حجة الشهادة والتفكير» (١٢٥)

على هذا يؤمن الإنسان بعقله ويلتزم بالتكليف الذي بسطته نصوص القرآن لإيمانه هذا . فالتكليف إذن قائم على حرية، ولامعنى للحرية من وراء إرادة الخالق وإرادة المخلوق. وعنده أن الإيمان بالقدر ملازم للإيمان بالمعبود، لأن هذا التصور نفسه ترقى مع ترقى الإنسان في العقيدة، فقد كان قديماً قبل الأديان الكتابية يرتبط بالإيمان بالأرواح والأرباب، فالتقدير عندئذ كان يعنى الهوى الجامع لهذه الأرباب والأرواح التي تبتلى الإنسان بما يريد وبما لا يريد. ثم ترقى الإنسان في عقيدته فترقى في نظريته للموضوع ليستبعد القول بالهوى الجامع ليصل إلى معنى آخر هو التنظيم والتدبير. ثم اتسع النطاق فأنخل في القدر موجودات الأرض والسماء ومنها الإنسان (١٢٦)

والعقاد في تناوله للمشكلة يعرض آراء الفلاسفة قديماً وحديثاً ، كذلك عرض اتجاهات الأديان كما عرض أيضاً لرأى الفلاسفة المحدثين والعلم الحديث. فألى جانب الفلسفة في العصر الحديث، هناك العلم الحديث وخاصة مع نهضة العلوم الطبيعية التي أدخلت المباحث الخاصة بموضوع الإرادة في نطاقها، ومنها علم النفس الحديث والذي يعتمد على تجارب العلوم الطبيعية. فمع القرن السادس عشر أخذ العلماء يقررون القول «بالآلية» والقانون الشامل الذي يعمل كل شئ في الكون بمقتضاه.

ومع ذلك لم يمنع هذا الاتجاه القول بالتقدير الإلهي، فديكارت صاحب المثالية : المادة والروح - جعل المادة هي التي تخضع لهذا القانون، أما الروح فبمعزل عن سيطرته. ونيوتن وهو يفسر حركات الأفلاك بالجاذبية وقوانين الحركة سمي الجاذبية نفسها روحاً Spirit.

ونجد هذا الخلاف مع ظهور علم النفس الحديث، هناك القائلون بالجبر وهناك القائلون بالحرية الإنسانية ، أما أصحاب الاتجاه الأول فنجدهم القائلين بالمادة وحدها حيث تصوروا أن أعمال الإنسان آلية ويمكن تفسيرها على أساس التفاعل بين وظائف البدن. وأصحاب الاتجاه الثاني هم القائلون بالعقل، وقد أنكروا تفسير الظواهر بالمادة وتنادوا بحرية الإرادة.

وقد حلت الحتمية الحديثة Determination محل الجبرية Fatalism القديمة. والحتمية كمنهج Determinism هي « الرأي القائل أن كل حادث في الكون يتوقف تماماً على علته أو علله ، ويتحدد بها - أي بأن مبدأ العلية شامل، وهو بمعنى أكثر تحديداً ، المذهب القائل أن السلوك الإنساني لوضمنه كل الأحكام والقرارات التي نتخذها يتحدد عبر طريق سوابق فيزيائية أو نفسانية هي علله» (١٣٧)

وأما القدرية * فهي « الاعتقاد بأن كل الحوادث مقدره أو مكتوبة مقدماً، وبالتالي فهي محتومة بغض النظر عما نبذله من جهود للحيلولة دون وقوعها» (١٣٨)

وقد استمر تقدم الكشوف العلمية يؤيد أو يزيد من حجة الحتمية حتى أوائل القرن العشرين مع الكشوف الفردية، هنا وجهت الضربة القاصمة إلى مذاهب الحتمية وفتح الباب أمام القول بالحرية الإنسانية - وهنا نجد خطوة عند «بوهر» الذي عدل في فهم العلماء للذرة حيث كان يجرى تشبيه الذرة بالمجموعة الشمسية.

فهناك النواة كالشمس ثم الكهارب وهي تدور حول النواة فيما يشبه دوران الكواكب حول الشمس، ويحدث الإشعاع من انتقال كهرب من فلك عامل إلى آخر أقل منه طاقة ، فعديل « بوهر» من ذلك ليقول بأنه ليس هناك قانون ثابت ينتقل به الكهرب من عامل إلى آخر، فلا تشابه بين الكثير من التقلات، ومن ثم لا يمكن التنبؤ مسبقاً بحركته .

ثم يأتي بعده (أوجست هينزنبيرج) الذي خطا في هذا الشأن خطوة أبعد في الشك في الحتمية وقال باللاحتمية، إذ ذهب إلى أن التجارب الطبيعية لا تتشابه ولا تأتي تجربة مشابهة

للأخرى تماماً وهذا هو مذهب الاحتمية Indeterminacy . واللاحتمية كمنهـب Indeterminism وتعنى الاعتقاد بالحرية الكاملة للإرادة^(١٣٩) .

وقد ردت المادة كلها إلى الإشعاع الذى يمكن أن يقترب من القول بأنه أقرب إلى الحركة المجردة حيث تعمل ومعها متسع كبير للاختيار فى أصغر الذرات فضلاً عن أعظم الأجرام، وهى لاتنزع المؤمن أن يقول مع العلم كما يقول مع الدين «عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين»^(١٤٠) . وليس معنى هذا أن الكون يجرى على غير نظام وإنما معناه أن النظام لا يمنع الاختيار ولا يغلظ الباب على الإيمان^(١٤١)

وبعرض العقاد للمشكلة كما عرفها الفكر الإسلامى وتداخل الاتجاهات السياسية والكلامية والفلسفية والجدل والمناظرة. ويرى العقاد أن كل الاتجاهات فى الأديان قد وردت فى هذه الأقوال نصاً أو مع التعديل والتنقيح . ثم يجمل المواقف فى الاتجاهات الثلاثة التى أشرت إليها، وعنده أن من الصعب أن يتأتى بالقول الفصل فى مسألة تتشعب فيها الآراء المختلفة، وإنما المهم الذى يؤكد أنه ليس فى الإسلام ما فى اليهودية من تصور للإله يناقش البشر ويناقشونه، لأن صورة الله فى الإسلام كما يصورها القرآن الكريم أنه المحيط بكل شىء ، وأنه جعل لكل شىء قدراً «وخلق كل شىء بقدره»^(١٤٢) وكل شىء عنده بمقدار»^(١٤٣) وكذلك ليس فى الإسلام ما فى المسيحية من القول بالخطيئة والكفارة إذ يقول تعالى « ولاتزرد وزرة وزر أخرى»^(١٤٤) وعنده أن مسألة التكليف فى القرآن تجمع بين القول باستطاعة الإنسان تلقى الأمر والنهى وأن كل شىء بقدر من الله ثم لاتناقض بين القولين.

ثم ينتقل لتناول المشكلة فى بعدها الاجتماعى. فحتى القائلون بالمؤثرات الطبيعية ومع إنكارهم لوجود الله نجدهم يرحبون بالتكليف. فيجازى كل من هو أهل للتكليف، أو أهل للإدراك والفهم، فيجب أن يجازى الإنسان بعمله عندهم. اللهم إلا المجنون والمريض وكل من هو غير مسئول عن فعله. وهم فى ذلك يلتقون مع تعاليم القرآن «لايكلف الله نفساً إلا وسعها»^(١٤٥) وكذلك فى قوله تعالى « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعمرج حرج ولا على المريض حرج»^(١٤٦) وكذلك أعقى القرآن المضطر والمكره على فعل «فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا إثم عليه»^(١٤٧) ثم يفتح باب التوبة بعد ذلك لمن أراد ممن أخطأ «إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم»^(١٤٨)

ولا بد عنده من الجزاء على العمل والمحاسبة عليه. ولا يعفى الإنسان للقول بحكم البيئة أو الوراثة. فلا يمكن الذهاب إلى القول ببطلان التكليف على إطلاقه لأن التجربة تدل على أن الإنسان يستسهل الإثم إذا لم يكن عليه عقاب، وهو في النهاية محتاج إلى الحافز والموازع، حتى يخرج أفضل ما عنده، ويقاوم كل عنصر سيئ فيه»^(١٤٩)

والخلاصة أنه لا يمكن القول بالإله الذي لا يكلف ولا ينهى لأنه إله ملغى من حساب البشر، فهذه الصورة للإله غير صالحة في مجال الإيمان أو في مجال التفكير.

وكذلك لا يمكن القول بعالم لا تكليف فيه. وكذلك القول بعالم تتساوى فيه الأعمال. إذ ما معنى أن تتساوى الأشياء؟ إن (التشبيهي) معناه تمييز شيء عن شيء ووجود الاختلاف.

فامتناع الاختلاف للأشياء هو عدم للأشياء^(١٥٠) والقول بالتساوى المطلق هو نفي المخلوق وما يلزمه من صفات، ويبقى بعد ذلك فرض واحد وهو فرض الإله الذي يخلق الخلق على اختلاف في التقدير والتكليف^(١٥١)

ويبقى اعتراض واحد، أليس وجود الاختلاف يتعارض والعدالة الإلهية. وعند العقاد أن هذا اعتراض لا يستقيم أو اعتراض يسهل دحضه إذا نظرنا للموضوع من زاوية العدل المطلق للإله الذي لا يتقيد بزمان واحد ولا حالة واحدة وإنما يقاس بالأبد. وفي الأبد مجال متسع للتصحيح والتعديل «ومن أراد من الأبد أن يحصر حكمته في لحظة واحدة أو في عصر واحد أو في كوكب واحد من هذه العوالم التي لا تعرف عددا، فقد أخطأ في حكم العقل، ولم يكن قصاراه أنه أخذ في حكم الدين»^(١٥٢)

ويمكن أن نلاحظ عمل هذا العدل في دنيانا أو في الواقع المشاهد عندنا، لأن الله خلق للإنسان حرية لم تكن له لولا وجود الله، وقد يسخر بعضهم من ذلك قائلاً إن الله اضطر الناس إلى الحرية، مع أنه لا مجال للسخرية ولا للنقد لأن المهم أن الناس قد أصبحوا أحراراً فعلاً كما أراد الله لهم. وهذا هو المهم من معنى الحرية. والمقابل لذلك أو البديل أن يقال إن الإنسان يجب أن يخلق لنفسه الحرية، ومعنى ذلك أن يكون لكل فرد حرية مطلقة لاتصطدم وحرية الآخرين. وهذا لا يصح في الخيال فضلاً عن صحته في التفكير.

لقد خلق الله الحرية للأفراد بهذا النمط إذ لأمجال لحرية للإنسان تتساوى وحرية الله
الفعال لما يريد، بل إن الله منح الإنسان هذه الحرية وهذه الحظوظ ، وكل ما عدا ذلك هو في علم
الله وفي نعمة لأبد، وليس في نعمة الحاضر المحدود أو الإنسان ابن الفناء.
فالمسلم إذن له أن يؤمن بأحكام القرآن في مسألة القضاء والقدر مع تعدد جوانبها لأن
إيمانه بالله لا يبطل التكليف، كما أن التكليف لا يبطل اختلاف الحظوظ والأقدار، وهذه لا تحصر
قدرة الله على تحقيق العدل.

«وهنا محل الإيمان بما يرجع إلى الغيب ولا تحصره الشهادة ولكن الإيمان بالغيب إيمانان:
إيمان بما لا يعقل، وهو تسليم مزعزع الأساس .
وإيمان بما ينتهي إليه العقل حين يبلغ مداه.

وهكذا يكون الإيمان، إن كان لا بد من إيمان ... ولابد من إيمان» (١٥٣)

والعقاد قد حل المشكلة كفيلسوف يؤمن ، لكن حله أو إيمانه هذا لم يبلغ العقل وعمله، بل قام
عليه، باستناده إلى العقل في مسألة الإيمان، وفي تصور الله، أو في تأكيد أن تصور الإله كما
جاء في الإسلام هو التصور الذي لا بد أن يأخذه أو يختاره العقل المختار في قضية الإيمان، بعد
أن وجد أن الإيمان هو أفضل التصورات وأقربها لحكمه أيضاً، ثم انتقله من هذا الإيمان العقلي
إلى التسليم بما وراء العقل ، ومنها ما قد يبدو معارضاً أو متناقضاً على أساس أن العقل يفسح
المجال لهذا فيما وراء إدراكه وحدوده ولا يمنع أن يوجد ما هو أعلى منه وما يغيب عنه ، أقول إنه
بذلك أقام المسألة كلها على أساس عقلي أو على أساس رياضي يلزم من يأخذ بمقدماته أن ينتهي
معه إلى نتائج ، ولكنه لا يمنع من يرفض المقدمات أصلاً أن يرفض النتائج ، إلا أنه يبقى بعد ذلك
أن يقدم حججه في تناول المقدمات عند كل من الطرفين ليؤكد أو يثبت صحة مقدماته أو اتساقها
أكثر مع حقائق العلم وحقائق الواقع من المقدمات الإيمانية التي يخلص إليها مفكرنا .

والمهم أيضاً أن هذا التصور كله وهو تصور أقرب إلى البناء الرياضي كما قلت لأنه في
أصله حركة استنباطية ، لا يشل من فاعلية الإنسان في الواقع، ولا يقلل من قدره في الكون، بل
في مسألة التكليف قد حمل الإنسان المسؤولية التي تليق بكرامته في الكون وبين الموجودات ثم
ما يترتب على هذا كله في بناء المجتمع الإنساني المراد، لأنه بناء قائم على مسؤولية الفرد
والمجموع، وكل من المسؤوليتين متعاوتتان معاً . . .

ومن هنا يرد العقاد على موقف المعتزلة في قضية الجبر والاختيار ، ويرى أن أراهم تؤدي إلى تبلبل في الخواطر، وذلك «أنهم يحلون المشكلة بمشكلات ويخرجون من تيه إلى أتياه ويقولون إن الإنسان ينبغي أن يكون حراً لأن الله يحاسبه وأن الله لا يحاسبه إلا لأنه حر في عمله واختياره» (١٥٤)

فالمعتزلة أجمعوا على «أن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم وأنه ليس له عز وجل في أكسابهم ولا في أعمار سائر الحيوانات صنع ولا تقدير، ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية» (١٥٥)

وكانت مشكلة العدل الإلهي هي الدافع وراء قولهم هذا. وهم على درجات ، فمنهم من قال إن الإنسان حر في الدنيا فقط وليست الآخرة كذلك، كأي الهذيل إذ عنده أن حركات أهل الخلد تنقطع في هذا السكون الدائم ، وتكون الذات لأهل الجنة وتكون الآلام لأهل النار (١٥٦) .

أما النظام فعندما يتحدث عن قدرة الله على فعل الشرور والمعاصي فإنه يزيد على المعتزلة في قولهم بقدرته عليها ولكنه لا يفعلها، فقال بأنه لا يوصف بالقدرة عليها لأنها ليست مقدورة له، وإنما قال النظام بذلك لأنه رأى أنه إذا كان القبح صفة ذاتية للقبح فهذا هو المانع من إضافة هذا الفعل إليه تعالى، إذ إن في تجويز وقوع القبح منه فيه قبحاً أيضاً فيجب أن يكون مانعاً (١٥٧) .

المهم أن المعتزلة كما هو معروف وعلى رأسهم وأصل بن عطاء الذي رأى أن الإنسان هو الفاعل للخير والشر بقدرته لأن الله حكيم عادل وبالتالي لا يجوز أن يريد الله من العباد شيئاً ويأمرهم بخلافه ثم يحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فإن الإنسان هو الفاعل وهو يجازى على فعله وهذه القدرة للإنسان أقدره الله عليها. (١٥٨)

ويرى العقاد أن هذا الإقرار باختيار الإنسان لا يقوم عليه دليل من الواقع، بل هو من الفروض وإن «فمن لهم أن حساب الله لا يوافق حالة التقدير، وأنه لا بد أن يناقض العدل إذا وجب الإيمان بالتقدير ؟ ولماذا يمنعون على الله حساباً يتقابل فيه العدل والرحمة وصدق الجزاء والمعاقب ! وإذا وجب التسليم بأن الاختلاف في العالم المشهود هو الحالة التي يتحقق عليها الوجود. فلماذا يجزمون بأن هذه الحالة الواجبة تناقض ما يجب في مسألة العبد والتوفيق بين العمل والمصير؟» (١٥٩)

وعنده أن لو كان المعتزلة من غير المؤمنين لأمكن فهم موقفهم ولكنهم يؤمنون بالله فكيف تضيق عندهم قدرة الله عما يوافق الحكمة فيما يجهله الإنسان؟.

وإذا أردنا أن نفهم الموضوع على وجهه الصحيح، وإذا أخذنا الوجه المقابل، إذا أنكرنا القضاء والقدر لأن ذلك يعنى المساواة التامة والشاملة. فالقول بهذا ينفى وجود الأشياء والأحياء. فعلى أن نفهم القول على غير الوجه الذى نقول فيه بالمساواة فى كل شىء .

وفى الحياة العملية دليل، فالأبناء يرثون من الآباء ومن البيئته والعرف والعادات ومع ذلك يظل التكليف قائماً والجزاء على العمل لا يصبح بغير جنوى إذا كان نصيب الحرية الموجود يكفى فى الجزاء على العمل فى هذه الدنيا، لأننا كما رأينا أن مع وراثته الأبناء من الآباء ومن البيئته لا يبطل عمل القوانين . وإذا كان هذا النصيب من الحرية يكفى فى هذه الدنيا القصيرة للجزاء، فكيف بالحياة الأبدية وهى التى لا يحيط بها علم الإنسان.

والخلاصة أن «مسألة القضاء والقدر، عقدة ، ولكنها عقدة لا يتركها المنكر إلا وقع فيما هو أعقد منها ، ولا سيما المفكر الذى يؤمن بوجود الخالق القديم» (١٦٠)

الترجوه :

الصوفية من أغنى الاتجاهات الفكرية فى الإسلام، والتراث الإسلامى. وهى بهذا تراث إنسانى عالمى . ولعل للصوفية فى الإسلام ميزات أخرى غير ميزات الصوفية فى الأديان الأخرى لا أقول ذلك تعصباً ولكن الواقع من النصوص والحياة لأصحاب هذه الاتجاهات فى مسارها الصحيح هى الشاهد المؤكد لهذا.

وقد أدرك العقاد ما للصوفية الإسلامية من أثر ولذلك يقول :

«إن الصوفية الإسلامية هى الجانب الذى يفهمه كل من يفهم روح الدين ولو لم يكن من المسلمين لأنها هى الحكمة العميقة التى لا يحجبها اختلاف الشعائر والتكاليف بين الديانات» (١٦١)

وهذا الاتجاه يبلغ بالعاطفة الدينية أعلى مداها ويرتفع بالإنسان العبد فى علاقته بالله المعبود رب الوجود، إلى أرفع مراتب السمو الروحى لأنه يجعل الطاعة غاية وليست وسيلة لدخول الجنة أو وسيلة لتجنب النار والعذاب ، أو لأن الصوفى وهو غارق فى الحب الإلهى متخذاً للحب طريقاً وحياة، جعل الطاعة غاية «بينما عبادة الله ومراعاته عند المتكلمين وسيلة لدخول الجنة والهروب من النار ، ومن ثم فإن العبادة هنا وسيلة وليست غاية» (١٦٢)

والإسلام قدم طرازاً عالمياً من الصوفية لا يقل عن دين الهند القديم ولا عن المسيحية على اختلاف مذاهبها .

ويفرق الإسلام بين الصوفية والانتقطاع عن الدنيا ؛ لأنه لارهبانية في الإسلام. وإذا كان الأمر أمر حساب من انتقطع عن الدنيا فسوف نجد في الديانات الأخرى أضعاف مانجده عند الصوفيين الإسلاميين. إلا أنه من حيث الأقوال والحكمة والعمل نجد أن صوفية الإسلام أكثر. والآراء والأسفار الصوفية في الإسلام كبيرة جداً وتزيد على غيرها ، وقد طرقت كل باب من أبواب الحكمة . ويقسم العقاد الصوفية من حيث الموضوع ومن حيث موقفها من الدنيا. ونجد اتجاهات عديدة في كل تقسيم، إلا أنه يمكن إجمال المواقف الصوفية من حيث الموضوع في اتجاهين:

١ - نوع العقل والمعرفة.

٢ - نوع القلب والرياضة.

وأما من حيث الانتقطاع عن الدنيا فأيضاً في اتجاهين :

١ - نوع يتخطى الدنيا وينكرها وينبذها .

٢ - ونوع يمشى فيها ويصل من الخلق إلى الخالق^(١٦٦) .

القسم الأول من التقسيم طبقاً للموضوع يرجعه البعض إلى مدار الفلسفة اليونانية وخاصة مدرسة الإسكندرية. والقسم الثاني يرجعون به إلى الهند والمؤمنين (بالترفاقا)^(١٦٤) ولكن هل التصوف سخيّل على الإسلام؟

يجيب العقاد إن بعض التصوف سخيّل على الإسلام ، وهذا هو التصوف الذي يقول بالطلول ووحدة الوجود.^(١٦٥) .

لأن الإسلام لايقّر القول بطلول الله في جسد إنسان ولايقّر فناء الذات الإنسانية في الذات الإلهية ، وإن فعلى أى أساس نفهم كلام الصوفى المسلم إذا تحدث عن الفناء، يقول : إنه يفسره (أى المتصوف) بفناء الشهوات أو فناء الأناية حيث تحل محبة الله في القلوب محل هذه الأناية.

وأما القول بوحدة الوجود فكذلك لا يقره الإسلام وكل ما يعنيه المتصوف المسلم إذا تحدث في ذلك هو وحدة الفضائل الإلهية ووحدة التوحيد.

والمسلم الصوفى يوفق بين الظاهر والباطن أو بين الشريعة والحقيقة فيقول «إن الشريعة من غير الحقيقة رياء وكذب، وإن الحقيقة من غير الشريعة إباحتة وفسوق ، وقد يوفق بين الأمور الدنيوية والأمور الآخروية بمذهب جميل معتدل بين الفريقين، فليس الزاهد من لا يملك شيئاً، بل الزاهد عنده من لا يملكه شيء . فهو مالك للدنيا غير مملوك بحال»^(١٦٦)

وينفى بعد ذلك القول أن التصوف دخيل على الإسلام في الحقيقة ، وذلك لأنه ميثوث في آيات القرآن الكريم وموجود في هذه الآيات الكريمة بأصوله في عقائده الصريحة. وتأثير الصوفية الإسلامية على الفكر الغربي ثابت ولماجال للإنتكار فيه^(١٦٧) .

أما أن يقال إن الصوفية التي تلقاها الأوربيون من العرب ذات طابع أو أصول أجنبية ولافضل للعرب وليس بها ميزة عربية. أو أن يقال إنها عربية خالصة لا أثر لأى ثقافة أجنبية فيها ، فالقولان على خطأ، وذلك «لأن أشواق الروح الإنسانية قسط مشترك بين بنى آدم لا تنفرد به أمة من الأمم ولا تخلو منه أمة من الأمم ولم تستوعبها عقيدة واحدة كل الاستيعاب دون سائر العقائد اللبينية»^(١٦٨)

وقد ذكرت أن الصوفية موجودة في آيات القرآن الكريم ومحيطه بالأصول التي تفرعت عليها صوفية البوذية والأفلوطينية ذلك حيث يقرأ المسلم « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير»^(١٦٩) فيعلم المسلم عندئذ مايجده دارس قوما الإكويني في قوله بمباينة الله للحوادث وأن معرفته إنما تكون بتتزيهه أو أنه يعرف بسلب أمور عنه. ولا يمكن معرفته بذاته وصفاته.

والمسلم يقرأ أيضاً قوله تعالى «فقروا إلى الله إني لكم منه نذير مبين»^(١٧٠) فيعلم مايقول به المتصوفة البوذيون من أن ملابسة العالم تؤدي إلى كدر الروح ، ولابد من الفرار إلى الله للخلاص من هذا الكدر، ثم يقرأ أيضاً قوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»^(١٧١) و«كل شيء هالك إلا وجهه»^(١٧٢)

ويقرأ قوله : «الله نور السموات والأرض»^(١٧٣) و« لله المشرق والمغرب قائتما تولوا فثم وجه الله »^(١٧٤) و« ونحن أقرب إليه من حبل الوريد »^(١٧٥) وهذا كله يجعله لايجد غرابية ولازيادة في قول المتصوفة بأن الوجود الحقيقي هو الله .

والمسلم إذن إذ يتأمل كتابه الكريم يجد فيه كل هذه الاتجاهات، والغيبيات كالتى يجدها فى قصة الخضر مع موسى. أو الخلاف ما بين العالم الظاهر والعالم الباطن، ولا يجد جديداً فى فكر الصوفية هنا أو هناك لأن القرآن وهو يخاطب المسلمين بهذه الآيات إنما منهم من طبع على الناحية الروحية واستخلص الأسرار الخفية وراء الكلمات. ولا يقال إن هؤلاء قد اقتبسوا من غيرهم فقط لأنهم أصلاء فى هذا الاتجاه الذى يجتونه فى كتابهم الكريم^(١٧٦)

ولكن مع وجود هذا الجانب الروحى فإن الإسلام مع دعوته هذه لا يوصد باب الحياة الجسدية أمام الإنسان، لأن الإنسان مأمور بالسعى فلا يجب أن يترك العمل وينقطع عن الدنيا. والآيات الكريمة فى ذلك كثيرة فيقول تعالى « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد فى الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين»^(١٧٧) ومنها «يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»^(١٧٨)

والمعاد ينبهنا إلى أنه لا يجب أن نحسب على التصوف الدخلاء عليه، الذين أساءوا إليه وهم ليسوا منه فى شيء ، لأن كل نحلة قديمة أو حديثة لا تسلم من الدخلاء ، فإذا استبعدنا هؤلاء الدخلاء وأغراضهم أو أسباب اندساسهم سواء أكان جهلاً أو نفاقاً أو احتيلاً فيبقى بعد ذلك أن « التصوف على حقيقته الكاملة هو حرية الضمير فى الإيمان بالله على الحب والمعرفة، وبلوغ هذه الرتبة هو فضيلة الإسلام الذى أطلق ضمير الفرد من عقال السيطرة الروحية ويسر له أن يلوذ بسريرته، هذا الملاذ الأمين الذى لا يداخله فيه حسيب أو رقيب غير حسيبه أو رقيه بين يدي الله»^(١٧٩)

والمعاد يؤمن بضرورة التصوف فى العصر الحاضر خاصة، ويعتبر القائلين بأن الصوف تراث قديم مهجور على خطأ كبير، وعنده أن الصوفية هامة فى عالم اليوم وأن يستغنى عنه الإنسان. الصوفية رياضة النفس . ورياضة النفس لازمة كرياضة الجسد، والعصر الحاضر أحق بهذه الرياضة مع انقلاط الزمام من يديه . فلا بد له من سياسة جسده ببعض الحرمان، ولا بد له من سياسة نفسه أيضاً ، وإذا كان موقف الإسلام من التصوف هو على ما سبق فى العرض، فالمجتمع الإسلامى عندئذ أحق

المجتمعات بالتصوف . ولأن الإسلام يحض على حرية الضمير وينفع الإنسان إلى الإيمان القائم على الحب والمعرفة فوق الثواب والعقاب. وعند العقاد أن التاريخ يدل على أن المجتمعات الإسلامية

كانت سمحة مع الاتجاهات الصوفية. ولتتعارض مع الواقع، ثم يعرض لقضيتين ربما بدتا مناقضتين لهذا الرأي ، وهما قضية الحلاج والسهورودي ويرى . العقاد أن الظروف التاريخية والملابس وراء هاتين القضيتين. وكذلك وجود الفتن ثم لايغنى الاثنان من المسئولية أيضاً. (١٨٠)

ثم يخلص إلى أن شهرة القضيتين لندرتهما والندرة تقطع إذن بما قال به . فالمسألة ترجع إلى السياسة وعواملها المختلفة.

والخلاصة فيما يذهب إليه من موقفه في التصوف هو « أن الإسلام قد وضع التصوف موضعه الذي يصلح به ويصلح من يريده، فليس هو بواجب وليس هو بممنوع» (١٨١)

والتصوف ملكة نفسية موجودة في بعض الناس. والملكة الروحية والنفسية أمانة لايجوز التقريط فيها بحال. وهذه الملكات يجوز التخصيص فيها والترقى إلى أعلى الدرجات الممكنة شأن التخصص في المجالات الأخرى» (١٨٢)

وليس تخصص الناس في اتجاه ما أو علم تعطيلاً للعلوم الأخرى بل هذا هو الطريق القويم للاستفادة بالملكات الإنسانية، والملكات الإنسانية أكثر وأكبر من أن تتوافر في إنسان واحد، وإنما تنال بالتخصص والتوزيع. وقل ذلك في شتى الملكات العقلية والروحية، وكذلك الملكات الجسدية. فقد وجدنا من يترقى فيها إلى أكبر قدرة ممكنة في الألعاب المختلفة. يشهد بذلك تفوق اللاعبين في أنواع التخصصات الرياضية المختلفة وبلوغهم بالتخصص حداً بعيداً.

وإذا كان هذا هو الحال في الملكات الجسدية، فإننا لانقول لكل الناس أن يكسبوا مثل هذه الدرجة في الملكات الجسدية، لأن هذا يؤدي إلى تعطيل الحياة. وكذلك لايجب أن نمنع من يترقى في ملكاته الروحية على مبدأ التخصص.

ويرى العقاد أنه يجب أن تترك الحرية للصوفية في الترقى الروحي ولايجب أن يلام الصوفية في هذا الأمر :

«إذا لنا من يجور على جسده لأنه يضر الناس إذا اقتنوا به أجمعين، فمن واجبتنا أن نلوم كل ذي ملكة، وكل ذي عمل وكل ذي رأى من الآراء، فما من واحد من هؤلاء إلا وهو يضر الناس إذا اقتنوا به أجمعين.» (١٨٣)

وإذن فلا يجب أن تقصر في الشئ الأعلى في مطالب الروح.

هذا مجمل ما يذهب إليه العقاد في كلامه عن التصوف. إلا أننا إن وافقناه على مجمل رأيه : فإننى لا أفهم هذه المسألة التى يقول بها فى التخصص . صحيح أن التصوف ملكة قد تأتى لبعض الناس دون بعض، ولكن العقاد هنا يبدو وكأنه يضع الاتجاه الصوفى فى معناه الصحيح فى موقف الدفاع أو فى موضع الباحث عن شرعية وجوده وليس الشأن فى التصوف كالشأن فى الملكات الأخرى، لأن الصوفية ترقى بالأخلاق، وهى فى النهاية موقف فى الحياة وتربية.

ويركز السادة الصوفية على مفهوم التربية، واذك وجدنا فكرة الشيخ المربى مسألة جوهرية عندهم، وتربية النفس أمر يمكن أن تكون للصوفية اليد الطولى فيه ، وخاصة إذا رأينا الصوفية الإسلامية طبقاً لتعاليم الإسلام، لا تترك الدنيا، ورأينا الصوفية لا يتركون العلوم، لأن الزاهد عندهم من يترك الدنيا من قلبه وهى فى يده، ولا يتركها من يده وهى فى قلبه ، والصوفية من حيث الموضوع كما أشار - نوع العقل والمعرفة . لقد أشار العقاد نفسه لهذا فقال:

«فمن الصوفية العقلية طلاب المعرفة من يحسب فى عداد الفلاسفة الأقداد ، ولا تعرف فى عقول الفلاسفة عقلاً يفوق عقل الغزالي فى قوة التفكيّر، ولا تعرف موضوعاً من موضوعات الحكمة الإلهية لم يلتفت إليه محيي الدين بن عربى، وقد قيل إن ذا النون المصرى كان فى طبقة جابر بن حيان فى علوم الكيمياء، وأنه كان من الباحثين فى طلاس الأثار الفرعونية» (١٨٤)

من هنا لانجد التشبيه الذى ساقه يصلح معهم ، بل الأصح أن يقال إن التربية الصوفية هامة للأمة جميعاً وخاصة فى مراحل النضال من مراحل الجمود والتخلف إلى مراحل التحرر والتقدم.

فالصوفية فى جهادهم للنفس يعطون المثل فى إنكار الذات، وليس أصلح لأمة فى مراحل نهوضها من هذه القيم، إن العالم الإسلامى فى حاجة إلى جهاد كبير فى مرحلته الراهنة وليس الجهاد صورة واحدة ، أعنى ليست صورة الجهاد فقط هى الجهاد العسكرى، وإن كان أحدها أيضاً، ولكن الجهاد يتسع معناه فى الإسلام لأكثر من هذا ، وخاصة إذا عرفنا أن الجهاد العسكرى لم يكن إلا درعاً للأخطار ودفاعاً عن الأوطان وسبباً لإقامة عدل الله وشريعته، وتحقيق الخلافة، ويجوز أن تتعدد الصور لأن الأصل هو الرجوع إلى المبدأ الأساسى والباعث والغاية،

ومن خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع، وجهاد النفس هو الجهاد الأقوى، وإن يكون جهاد النفس إلا في حجبها عن اللغو، والعرض الزائل، والتوجه بها نحو هدف أعلي، وهي جهاد النفس إيثار.

والعقاد يهتم بالتربية ويركز على موضوع الواجبات والحقوق والموازنة السليمة بينهما، ونراه وهو يناقش مشكلة التعليم والتربية ومشكلة الدرس والثقافة ومشكلة الآداب الاجتماعية والأخلاق العامة، يرجعها جميعاً، أى هذه المشكلات إلى سبب واحد وأصيل يحيط بجميع أسبابها الفرعية. فالشكوى تكررت كثيراً من نظم التعليم الحديث وصاحبها القول بفشل التربية الحديثة «البداجوجية» فالطالب مقصر والمعلم كذلك، ويدعو البعض إلى العودة إلى النظام القديم «الكتاب» ولكن العقاد يرفض هذا ويرفض أن يدين التربية لأنها علم قابل للتطور مع تقدم علم النفس العام وعلم النفس الخاص بالناشئة المتعلمين^(١٨٥)

ويرفض دعوة هؤلاء للعودة للكتاب لأنه وإن كان قد خرج نايغون منه فقد حصلوا العلم منه ومن المعاهد وتفوقوا لطموحهم ورغبتهم في الاستزادة. وهناك كثيرون اقتصرُوا على الإلمام بالقراءة، ولكن أين السبب وراء هذا كله، فيما يراه إذن أنه يرجع عنده إلى آفة شملت العالم كله وخلاصتها: «أن الإنسان في العصر الحاضر يعنى نفسه من التكاليف ويحسب كل شيء حقاً له بغير عناء، ينبغى أن يتيسر له بأهون كلفة أو بغير كلفة، وإلا كان اللوم على الدنيا وعلى المجتمع وعلى كل مسئول أو غير مسئول ماعداه»^(١٨٦)

فإن العصر كله قد ورث الجهاد من العصور الماضية في طلب الحقوق إذ كانت قبل القرن السابع عشر ضائعة ثم جاءت المطالبة بالحقوق، حق الرعية على الإمام - حق الابن على الأب - حق الزوجة على الزوج - حق العامل - إلخ . ولكن صوت الواجب كاد أن يخفت حتى في أعماق الضمير - بل ومن هذا أيضاً حق القارئ على الكاتب إذ يجب أن يفهم نون جهده منه، وكذلك كان الأمر في مشكلة الآداب الاجتماعية، فالجرائم التي تنشر تؤكد أن هذه الآفة التي استقرت في الأذهان تعمل عملها فيها - وذلك كله لوجود «عقيدة خاطئة مدارها على (الأنانية) المطبقة. وما الأنانية المطبقة إلا اعتقاد الحقوق ونسيان الواجبات»^(١٨٧)

وإذا صح هذا التشخيص العقائدي برد المشكلة على هذه الآفة، فلاشك أن أصلح نواء لها هو الاتجاه الصوفي في التربية، وليس معنى الاتجاه الصوفي هنا ترك الدنيا كما قلت لأن هذا

ليس في التصوف الإسلامى ، بل هو تربية تقوم على إذكاء روح الإيثار، والرغبة الصادقة في خدمة الدين والأمة لتحقيق الخلافة وتجاوز المصلحة الشخصية أو المباشرة من أجل مصلحة المجتمع، وإنما يكون النظر في التراث الصوفى هو النظر الفاحص المنقب أو هو نظر الاستقلال في الحس والشعور.

كما يجب أن يكون مقياس النظر في التراث بغير تقليد يحجب الاستقلال، وذخائر الصوفية كبيرة واستخراجاتهم ومناحيهم الفكرية كنوز وأسفار زاخرة ، وخبراتهم الروحية والعلمية في تربية النفوس لا يمكن المرور عليها دون استفادة . وخاصة إذا نظرنا إلي الجانب الخاص بالمواقف العلمية والنضالية للصوفية فلا يخلو تاريخ الصوفية من نضال وجهاد في كل ميدان، لأن التصوف في الحقيقة جهاد في دنيا الواقع على كافة المستويات، فالصوفية ركزوا على العمل وليست المسألة مجرد إقامة الشعائر وأداء الفرائض والزيادة في النوافل، بل إن العمل هو في دنيا الناس لأن العمل هو في السلوك، السلوك النافع للأمة وتحقيق السعادة للبشر في الدارين وتحقيق الخلافة على الوجه الأكمل. وهم بذلك وفي دعوتهم دعوة إلى الجهاد الأكبر ، ولكن لا بد أولاً أن يكون على استعداد للجهاد الأصغر إذا أزم الأمر. وكل أنواع الجهاد وألوانه ، وليس الكفاح من أجل رقى الإنسان ونهضته إلا نوعاً من الجهاد.

والسادة الصوفية حققوا في الجهاد الأكبر الكثير، وأعنى جهاد النفس ، وأما الجهاد الأصغر فهو جهاد الحرب، أى الجهاد بالبدن والسلاح والمال «ومن يملك الأكثر يملك الأقل» بالتالى، فما يفهم بالضرورة من مقدماتهم أن يكونوا على الفعل في دنيا الواقع أقدر وأملك لتواصى العمل المؤثر . ومن هنا تصح الدعوى، ويكون الصوفى هو أفضل وأصلح الناس لأنه أنفعهم للناس ويصبح الالتزام الشرعى ليس في مجرد شكل العبادات، ولكن أيضاً في أوسع معانيها وأكثره إيجابية وعطاء . ويصبح الباطن المستنير مركز إنارة حقيقية في الأرض، حيث مجال تحقيق الهدف الأساسى من الخلق وهو خلافة الله ... بل ويصبح التصوف أملاً كبيراً في حل أزمات العالم الإنسانى والإسلامى خاصة.... ولعل أوضح الأمثلة الحية في التاريخ الإسلامى تدليلاً على هذا النموذج هو الإمام الحسين في استشهاده من أجل القيمة التى يمثلها ، والقيم التى يؤمن بها، رغماً من كل إشارات الاستحالة الظاهرة عند النظرة السريعة أو السطحية^(١٨٨)

تحقيب ونقد :

ارتبط الفكر الديني بفكر اليقظة العربية - الإسلامية، لأن الفكر الديني - كما نكرت - كان أساساً هاماً في ركائز النهضة، عند جل المفكرين الرواد، ومن جاء بعدهم أيضاً.

ونلاحظ أن النهضة التي جاءت مع الحملة الفرنسية كانت قد سبقتها نهضة أخرى، لكنها لم تكن إلا داخل الإطار الديني فقط. أعنى بدون ربط الدين بالعصر الحديث. وذلك في أواخر القرن الثامن عشر، حيث ظهرت نهضة جديدة . فظهر العطار وغيره، وأرادوا العودة بالدين الحنيف إلى بنيابيه الأولى^(١٨٩) . كما ظهرت الحركات الإصلاحية، مثل الوهابية، والسنوسية ومصالحون آخرون في أماكن عديدة من الأمة الإسلامية^(١٩٠) ، ولكن مع اللقاء بالحملة الفرنسية كان الأمر مختلفاً، لأن التحدي أخذ بعداً آخر، ولم تكن مجرد العودة إلى الفكر الديني في العصر الذهبي تكفي. فمع الحملة الفرنسية، كان اللقاء بالمنهج الجديد، أعنى المنهج الاستقرائي، وإن كان الاستقراء لم يكن جديداً تماماً، فنحن نعرف أن أرسطو قد تكلم فيه، وأن المسلمين عرفوه. وإنما كان الجديد هو سيادة هذا المنهج، ليصبح تعبيراً عن روح العصر^(١٩١) وكذلك جاءت الاكتشافات والاختراعات الحديثة ، بحيث أصبحت تشكل أساساً جديداً للحضارة الحديثة، وأصبحت نتائج العلوم الجديدة تنعكس على حياة الناس اليومية، وتدخل في أوجه النشاط البشري المختلفة. من هنا كان لابد أن يطرح السؤال عن العلم والدين ، مع التساؤلات التي طرحت نفسها في إلحاح على المسلمين. وكان من هذه التساؤلات ما يدور حول الأنماط المعيشية الجديدة، وكتاب الطهطاوي « تخليص الإبريز في تلخيص باريز» يوضح جملة المسائل الهامة التي تحدث فيها عن الحياة في فرنسا. كما تكشف لنا كتابات الجبرتي قبله عن صدمة اللقاء الأولى مع الحملة الفرنسية. ولكن رفاة كان هو صاحب اللقاء المباشر على أرض أوربا نفسها. وقد أتاحت له الفرصة، مع نبوغه وطموحه العلمي، لقراءة الكثير من الكتب الغربية. فمن «الثابت أن رفاة قد قرأ بعض مؤلفات «روسو»، و«فولتير» و«مونتسكيو» ، وقد تأثر بالرسائل الفارسية التي كتبها مونتسكيو^(١٩٢) . وقد كتب فصلاً هامة في وصف العادات الاجتماعية، والعلوم السياسية في أوربا. وقد كتب إليه أحد علماء الفرنسية تعليقا على كتابه يقول « أما بعد : فإنه سيصلك مع هذا ما طلبته منامن الشهادة بأننا قرأنا الكتاب المشتغل على حوادث سفرك. وكل ما أمعنت فيه النظر من أخلاق الفرنسيين وعوائدهم وسياساتهم وقواعد دينهم وعلومهم وأدابهم وجدناه مليحاً مفيداً يروق الناظر فيه،

ويعجب من وقف عليه. ولا بأس أن تعرض خطبنا على «مشيوجونمار» وإن شاء الله يحصل لك بمصنفك هذا حظوة عند حضرة سعادة الباشا. وينعم عليك بما أنت أهله. ودمت على أحسن حال، محبك الداعي : سلوسترى دساسى الباريزي،^(١٩٣).

ومع الاهتمام بما ذكرته من الترجمات والتأليف ، فقد اهتم الرواد بتجديد الفكر الديني، والكلام عن الإسلام وعلوم العصر، وكان الطموح ظاهرة تستحق الاهتمام ، وقد استمر هذا الاتجاه ، وإن خفقت الحركة بعد عصر محمد على قليلاً، إلا إنها عادت في عصر إسماعيل. ونجد نفس الاتجاه عند عبد الله النديم. حيث يشير إلى تعليم الجاهل، معتبراً الجاهل مظهراً للعالم، ولا يجب أن يقف المتعلمون مكتوفي الأيدي أمام سيادة الجهالة في أمتنا. ويدعو إلى تعليم البنات في عصره، وترك البدع والخرافات والعادات السيئة.^(١٩٤)

ويتحدث عن أسباب تقدم أوربا وتأخرنا فيكتب بعنوان « بما تقدموا وتأخرنا والخلق واحد» فيذكر من جملة أسباب تقدم أوربا : الصناعة. تشجيع العلماء - انتشار التعليم والشورى - انتشار الثقافة. ثم يؤكد أن الدين الإسلامي غير مسئول عن التأخر، وغير مسئول عن عدم الأخذ بأسباب التقدم. فيقول : «وعلمنا أن الدين الإسلامي والأديان الشرقية لم تكن السبب في التأخر كما يزعم كثير من الطائرين حول دهاء أوربا . بل إن الدين الإسلامي كان السبب الوحيد في المدنية وتوسيع العمران، أيام كان الناس عاملين بأحكامه».^(١٩٥) ثم نجد محمد عبده ومدرسته أيضاً، ينحو نفس المنحنى، فيكتب جملة أبحاث عن موضوع الإسلام بين العلم والمدنية ، وموقف الإسلام من المدنية الحديثة : يدافع فيها عن الإسلام ضد الاتهامات التي ألصقها البعض به، من كتاباته مثلاً «الإسلام والمسلمون - الإنسان عالم صناعي - « ويبدأ بقوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد»^(١٩٦) . ثم يقول «خلق الله الإنسان عالماً صناعياً، ويسر له سبيل العمل لنفسه ، وهده للإبداع والاختراع، وقدر له الرزق من صنع يديه، بل جعله ركن وجوده ودعامه بقائه، فهو على جميع أحواله من ضيق وسعة، وخشونة ورفاهة، ويبد وحضارة صنيعه أعماله، أقواته من معالجة الأرض بالزراعة، أو قيامه على المشاية ، وسراييله ومايقه الحر والبرد والوجى من عمل يديه نسجاً أو خصفاً، وأكتاته ومساكله ليست إلا مظاهر تقديره وتفكيره»^(١٩٧)

وقد تحدث عن الإسلام في شتى ميادين الحياة المعاصرة، فإشار إلى ضرورة الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة. كما يشير إلى اشتغال المسلمين بالعلوم الكونية، وانتشار دور الكتب، وتشجيع العلم والعلماء، إلى آخر هذا الاتجاه.

ونأتى إلى رائد آخر «محمد فريد وجدى» الذى كان أول عمل للعقاد فى الصحافة معه فى جريدة «الاستور». ونجد وجدى يكتب «الإسلام بين الهداية والإصلاح» تحدث فيه عن أن الإسلام يعلن سلطان العقل والعلم ، فالدين معاش للعقل فى غاياته ومراميه، ومسائر للطبيعة فى أوامره ونواهيه. فيقول «إن الانقلاب الكبير الذى أحدثه الإسلام فى أمر الدين، أظهر ما تكون عوامله فى هذا الوطن ... موطن المناداة بسلطان العقل، والمجاهرة بسيادة العلم ، فسمع الناس لأول مرة فى تاريخ الأديان، كلمات تفكير ونظر وبرهان وتبعية شخصية ويطلان للتقليد»^(١٩٨)

ويعرف العلم الذى قصده القرآن أنه ما يرفع الجهل وينمى العقل وينبه ملكات النفس ويكشف الحقائق الوجودية. ثم كتب فصلاً بعنوان (الإسلام لا يضع للترقى حداً)^(١٩٩) . ويقول «المطلب الثالث للوساط من الدين ألا يوضع للرقى حداً، وأنه لا يوصد على العقول مجالاً... أما الإسلام من هذه الناحية فلا يقول أنه يفى بهذا المطلب فحسب... بل أقول إنه يفرض الترقى على الأخذين به فرضاً، ويدفع بهم إلى كل باحات العقول دفعاً»^(٢٠٠) . ويشير إلى اتساع مرونة الإسلام لكل ما يجد من الآراء العلمية ، ويشير إلى العلم الحديث، و«فرانسييس بيبكون» ويؤكد أن الإسلام قد أمر بإطلاق العقل من عقاله. والبحث والنظر فى كل المخلوقات، وكل أجزاء الكون. ثم يؤكد قاعدة غاية فى الأهمية، وتشير إليها فى كتب الأصول ، وأعنى بها تلك التى يقرها بقوله: «إنه إذا خالف حكم العقل نص الكتاب أو السنة، وجب التعويل على حكم العقل، وتأييل ظاهر النص. لذلك لم يصطدم الدين بالعلم ، ولا بالمذاهب الفلسفية فى العهد الذهبى للمسلمين، فكان فى هذه القاعدة مخرج للعلماء فى الأخذ بالآراء أياً كانت ، وفى التقدم بالعلم والفلسفة إلى أقصى حدودهما غير متحرجين ولا متأثرين»^(٢٠١) إلى آخر هذه الآراء المستنيرة التى كان ينشرها رواد النهضة التى تؤكد التفتح على العصر وعلوم الحضارة الحديثة، والفهم العميق لأصول الدين الإسلامى. والناظر هنا، يجد أن العقاد يتخذ نفس المنحى، ولكنه ابن عصره، فقد كانت استفادته أكبر من علوم العصر ، وأراؤه أكثر نضجاً وتماسكاً بالإضافة إلى الاستقلالية الأوسع فى النظر والتوفيق . فهو أكثر ترابطاً وعمقاً. ولديه قدرة أكبر على النظرة المستقلة بحكم التقدم العلمى،

ويحكم ثقافته الموسوعية الكبيرة، ولكنى لا أعنى نفى التأثير أو الاستفادة من الآراء السابقة جملة، وخاصة مع وجود الصلة الفكرية ببعض من ذكرت ، والصلة الشخصية ببعض الآخر. فقد كان العقاد يقرأ عبد الله النديم، ويعارض مجلاته، فيصدر العقاد مجلة يسميها التلميذ معارضاً النديم في مجلة الأستاذ. ويكتب النديم مقالاً بعنوان (لو كنتم مثلنا، لقلعتم قلعنا) فيعارضه العقاد بمقال (لو كنا مثلكم، ماقلعنا فعلكم) . وكان النديم هو أول من لفت نظره إلى العمل الصحافي . وكانت كتاباته أول من وجهته هذه الوجهة ، وإن لم يعتبر نفسه تلميذاً له (٢٠٢)

ومحمد عبده كان كما نعلم - أول من شجع العقاد، وتبناً له بانه سيكون كاتباً كبيراً. ويقول العقاد «أثره في نفسى من أقوى الآثار» (٢٠٣) أما فريد وجدى، فقد عمل معه في الصحافة - كما ذكرت - في جريدة «الدستور» ، وكان فريد وجدى قد أخذ يرد على كتابات المستشرقين ويدحض مزاعم المذهب المادى. وقد دام عمل العقاد في صحيفة الدستور مع وجدى من عدها الأولى إلى عدها الأخير، إلا أشهراً قليلة فارقها فيها ثم عاد إليها ولم يكن وجدى يفرض على العقاد رأياً فى قضية من القضايا (٢٠٤) ، وإن فقد عرف العقاد هؤلاء عن طريق كتاباتهم أو باللقاء الشخصى أحياناً، وهو يحمل لهم التقدير، مع إمكانية وجود التأثير غير المباشر، إلا أننا نلاحظ هنا فى كتابة العقاد، أن البعد الفلسفى أوضع فى تتبع الفكرة وعرضها. وإقامة الحجة والدليل، وأرانى فى هذا العرض الذى قدمه العقاد لهذه المشكلات ، آوافقه على الجملة ، وخاصة لما سنراه بعد ذلك ، من دعوة إلى إقامة الجسور مع كل تيارات الفكر العالمى، وضرورة الوقوف والدراسة لكل ما يصدر فى العالم، مع تأكيده فى نفس الوقت على الدعوة إلى حرية التعبير . وكان من مميزات العقاد الإحاطة بموضوعه الذى يكتب فيه، وإعمال النظر فى كل جانب، كما كان منهجه فى البد بمناقشة أقوى حجج الخصم أو الرأى المخالف، عاملاً هاماً فى قوة البناء الفكرى عنده. لقد تحد العقاد عن الإسلام والعلم. فوضع الأصول فى النظر فى الآراء العلمية التى ثبتت ، وتلك التى لم تثبت بعد، ولكنها فى دور النظرية. وحل إشكالات عديدة - كما عرضت - كان من أهمها ، نظرية التطور ودوران الأرض فى علاقتهما بالفكر الدينى ، وكان العقاد فى حديثه عن مشكلة الجبر والاختيار - فى رأى الباحث - موقفاً ، لأنه رد الأمر كله إلى قوة الله المطلقة. فإذا جاء الإيمان بالله المطلق القدرة، فقد وجب التسليم بالعدالة المطلقة، التى تراعى كل العوامل الجوهرية والثانوية التى قد تقيب عن حساب البشر المحدود . فهو الخالق ، وهو العالم، يعلم ما يتعرض له الإنسان

المخلوق من عوامل بيولوجية وفسيوولوجية و تربيوية. أو كل عامل يؤثر في مضمون وحدود الحرية المتاحة له، فمع العلم المطلق، والعدل المطلق، لاخوف ولا تناقض مما يظهر لنا من خلال النظرة الإنسانية المحدودة. ونجد في القانون الوضعي مايسمى بالأسباب ، أو العوامل المخففة في الحكم على الجاني، أليس الله تعالى المحيط بكل شيء ، أولى أن يعلم هذا، حتى فيما خفى علينا؟ وبهذا يتحقق العدل، إذ يتحقق الاتساق بين أمر المشيئة في عالم الغيب، وأمر التكليف في عالم الشهادة. وأما في مجال التفكير والفلسفة، فنرى دفاع العقاد عن أهمية دراسة المذاهب الفكرية والوقوف عليها، واحترامه لكتاب الغرب. ورأينا قبل ذلك ، كلامه عن ضرورة^(٢٠٥) البحث عن الاتفاق في قضية الإيمان، وترك القشور، ليكون الإيمان أساساً للوحدة العالمية، أو ابطة جامعة، بدلاً من أن يكون عاملاً للفرقة والتناحر بين شعوب الأرض، وأما في مجال الأخلاق فقد ركزت على الأسس الجوهرية عنده . وأما التفصيلات في النقد الأخلاقي من رصده للأخلاق المعاشة، وحديثه عن الأخلاق العملية، فهو كثير في كتبه ، ويمكن أن يشكل موضوعاً لدراسة قائمة بذاتها^(٢٠٦) ولكننا نرى عنده التركيز على التبعة والتأكيد على الواجب، كما عرضنا هما من وجهة نظره - وأظن أن آفة الشرق الكبرى والعالم الإسلامي، ربما تكمن في غياب الشعور بالتبعة . فلا بد لكي تستقيم الأمور ، من تنمية الشعور بالواجب وأهميته، لأن غيابه ينعكس على المجتمع ككل، وعلى المنه، كما يعود على أسرته. فليس المخرب أو الهارب من تبعة الواجب، لتحقيق المكسب السريع ، رابحاً بالضرورة، بل العكس صحيح . ربما بدت فكرة بسيطة أو سطحية، ولكن غيابها له نتائج الأخلاقية الوخيمة ، على المجتمع ككل وبنيته. فلن يقوم مجتمع ويستمر، وفيه من يتهرب من التبعة والواجب. والمجتمع مسئول عن هذا ، فلا يوقع حتى أبسط الجزاءات، وهي نظرة الاحتقار، وفيها أكبر عقاب يتقيه أمثال هؤلاء - كما يشير العقاد . أو فكرة بديهية تلك ؟ جائز، ولكن كم من البديهيات تغيب في حياتنا الأخلاقية؟.

وأما موقفه من التصوف ، فقد عرضت له ، وبينت اعتراضى على وجهة نظره، لأن التصوف أوسع مدى مما حدده فيه. والتصوف الإسلامي ، في تصوراتهِ الصحيحة يحمل أسساً للتربية من شأنها أن تحل مأزق الإنسان المعاصر، وتصبح له سنداً. ولكن هذا كله لن يكون إلا داخل إطار فتح باب الاجتهاد، للنظر في كل مشكلات المجتمع الإسلامي، نظرة تملك جرأة

الاجتهاد، مع امتلاك أصول الفتوى في أبعادها المختلفة. وسلامة القصد، وخصوص النية من شوائب المصلحة ، أو التبعية، أيا كانت: هوى - أو سياسة.

إن النظر في فكر العقاد، يجب أن يكون قائما على أساس مايمثله فكره من بنية متكاملة، يقدمها في مشروع النهضة .. ولا يجب أن يكون النظر إلى كل فكرة مستقلة وحدها، ففكر العقاد يتكامل، ليشكل للمسلم المعاصر وجهة فلسفية، لها سندها من الدين الحنيف، والفكر الإسلامي، والفكر العالمي، ويسودها نزعة استقلالية، تؤكد احترام الذات في مواجهة الآخر، دون تعالٍ : أو حتى مجرد تعصب، ولكنه في أحكامه، وبنائه الفكري يحسب حساب كل جزئية في الآراء المطروحة ، وأمامه الهدف، والمقصد المتجهة إليه الأمة في نهضتها ، وليس أصدق وأفيد من هذا في حركة منشودة نحو التقدم ، إذ لا بد من توضيح الهدف، وخطوات السير، وقواعد النظر ، في مرونة تسمح بالاجتهاد والتفكير، عند كل جديد، دون خوف أو إحساس بالانكسار . مع مشاركة فعالة وحقيقية، تقوم على الإرادة المستقلة والنظر الخاص في كل قضية تهم بنى الإنسان في ركب الحضارة والتقدم.

هوامش الفصل الثالث

- ١ - العقاد - الإسلام في القرن العشرين من ١١ الطبعة الثانية دار الكتاب العربي - بيروت ١٩٦٩ - لبنان.
- ٢ - العقاد المرجع السابق ص ١٥ .
- ٣ - انظر العقاد المرجع السابق ص ٢١ .
- ٤ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٥ .
- ٥ - ٦- العقاد المرجع السابق ص ٢٨ .
- ٧ - راجع العقاد - عقائد المفكرين في القرن العشرين من ٣٦ - ٣٧ - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - الطبعة الثالثة ١٩٧١ .
- ٨ - العقاد - الإسلام دعوة عالمية ص ١٠٦ - كتاب الهلال العدد ٢٣٧ - دار الهلال - نوفمبر ١٩٧٠ .
- ٩- راجع العقاد - الإسلام - دعوة عالمية ص ١٠٨
- ١٠ - العقاد - الإسلام - دعوة عالمية ص ١١١
- ١١ - العقاد - الإسلام دعوة عالمية ص ١١١
- ١٢ - انظر - جلال صادق العظم - نقد الفكر الديني - دار الطليعة بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٧٢ .
- ١٣ - جلال صادق العظم - نقد الفكر الديني ط ٢ ص ١٧ .
- ١٤ - جلال صادق العظم - نقد الفكر الديني ط ٣ ص ١٨ .
- ١٥ - جلال صادق العظم - المرجع السابق ص ٢١ .
- ١٦ - جلال صادق العظم - المرجع السابق ١٢٦ .
- ١٧ - العقاد-عقائد المفكرين ص ٩٩ .
- ١٨ - جون كولير - الله يتجلى في عصر العلم - ترجمة الدمرداش عبد المجيد مقدمة الترجمة العربية ص ٢ مؤسسة الحلبي وشركاه ١٩٦٨ .
- ١٩ - راجع محمد جمال الدين الفندي - المرجع السابق ص ١٤ .
- ٢٠ - محمد جمال الدين الفندي - الله والكون - الهيئة العامة للكتاب ص ٩ من ١٩٧٦
- ٢١ - محمد جمال الدين الفندي - المرجع السابق ص ١٧ .
- ٢٢ - سورة المؤمنون آية ١٢ .
- ٢٣ - صادق العظم - المرجع السابق ص ٤٠ .
- ٢٤ - العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٢٠ . كتاب الهلال العدد ٢٢٩ دار الهلال - مارس ١٩٧٠ .

- ٢٥ - راجع العقاد - الفلسفة القرآنية من ١٨ - ١٩ .
- ٢٦ - الأحزاب ٦٢
- ٢٧ - الإسراء ٧٧
- ٢٨ - يسس ٨٢
- ٢٩ - النحل ٤٠
- ٣٠ - الأعراف ٥٨
- ٣١ - آل عمران ١٤٥
- ٣٢ - العقاد المرجع السابق من ٢٢ - ٢٣ .
- ٣٣ - العقاد - الفلسفة القرآنية من ٢٠٥ .
- ٣٤ - انظر العقاد المرجع السابق من ٢٠٧
- ٣٥ - انظر محمد جمال الفندي - محمد يوسف حسن - قصة السموات والأرض من ٢٣ - ٢٦ . كتاب الشعب - دار ومطابع الشعب - بدون تاريخ .
- ٣٦ - انظر محمد جمال الفندي - محمد يوسف حسن - المرجع السابق من ٢٤ .
- ٣٧ - الفندي وآخرون - المرجع السابق ٢٥ - ٢٦
- ٣٨ - العقاد - الفلسفة القرآنية من ٢٠٧ .
- ٣٩ - العقاد - الفلسفة القرآنية من ٢٠٨ .
- ٤٠ - العقاد - الفلسفة القرآنية ٢٠٩ .
- ٤١ - راجع العقاد - على الأثير من ٢١ / ٢٣ - دار الفكر العربي - بدون تاريخ .
- ٤٢ - راجع العقاد - الإنسان في القرآن من ١٠٣ - ١٠٤ .
- ٤٣ - راجع العقاد - الإنسان في القرآن ١١٧ .
- ٤٤ - راجع العقاد - الإنسان في القرآن ١٢٠ .
- ٤٥ - العقاد - الإنسان في القرآن ١٢١ .
- ٤٦ - العقاد الإنسان في القرآن ١٢٢ .
- ٤٧ - راجع العقاد المرجع السابق ١٢٥
- ٤٨ - راجع العقاد المرجع السابق ١٢٦
- ٤٩ - راجع العقاد المرجع السابق من ١٢٨ .
- ٥٠ - العقاد - التفكير فريضة إسلامية من ٥ - دار الهلال - بدون تاريخ .

- ٥١ - العقاد المرجع السابق ص ٧.
- ٥٢ - البقرة ١٦٤
- ٥٣ - المؤمنون ٨٠
- ٥٤ - العنكبوت ٤٣.
- ٥٥ - البقرة ٤٤
- ٥٦ - انظر فصل (فريضة التفكير في كتاب الإسلام) - التفكير فريضة إسلامية ص ٥ ، ٢١.
- ٥٧ - البقرة ٢٦٩
- ٥٨ - الراغب الأصفهاني - المفردات في غريب القرآن أعده للنشر وأشرف على الطبع - محمد أحمد خلف آله
مادة اللام على الياء ص ٦٧٥ الأنجلو المصرية ١٩٧٠م.
- ٥٩ - آل عمران ٧
- ٦٠ - المائدة ١٠٠
- ٦١ - يوسف ١١١
- ٦٢ - البقرة ٢١٩
- ٦٣ - آل عمران ١٩١
- ٦٤ - الأنعام ٦٥
- ٦٥ - الأعراف ١٨٥
- ٦٦ - القصص ٧٢.
- ٦٧ - سورة ص ٢٩
- ٦٨ - الأنعام ١٢٦
- ٦٩ - البقرة ١٥١
- ٧٠ - المجادلة ١١
- ٧١ - البقرة ص ٢٦٩.
- ٧٢ - البقرة - ١١٥.
- ٧٣ - النجم ٣٩.
- ٧٤ - العقاد - المرجع السابق ٢٠ - ٢١
- ٧٥ - أنظر العقاد - المرجع السابق ٢٢ - ٢٤
- ٧٦ - البقرة ٢٢٣.

- ٧٧ - العقاد المرجع السابق ٢٥ .
- ٧٨ - العقاد المرجع السابق ٢٦ .
- ٧٩ - العقاد المرجع السابق ٣٠ - ٣١ .
- ٨٠ - المائدة ٨٢ .
- ٨١ - النساء ٩٧ .
- ٨٢ - العقاد المرجع السابق ٣٢ - ٣٣ .
- ٨٣ - راجع العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ١٤٣ .
- ٨٤ - راجع العقاد - التفكير فريضة إسلامية ١٥٨ .
- ٨٥ - راجع العقاد - التفكير فريضة إسلامية ٤٣ - ٤٤ .
- ٨٦ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٤ .
- ٨٧ - انظر - المرجع السابق ص ٤٠ .
- * - كان يورتا جوراس السوفطاني قدتفق مع تلميذه اوائس أن يلّمه الخطاب حتى يستطيع أن يكسب القضايا على أن يدفع له نصف الأجر مقدماً والنصف الآخر بعد تمام التعليم. وقد ماطل اوائس يرتاجوراس في الدفع فرغ الأخير قضية وكان دفاعه كالآتي :
- إذا خسرت اوائس القضية فعليه أن يدفع بناء على حكم المحكمة وأن كسبها فعليه أن يدفع بناء على الاتفاق المعقود لكنه إما إن يخسر القضية أو أن يكسبها . إذن يجب أن يدفع وهنا رد اوائس بالآتي :
- إذا كسبت القضية يجب ألا أدفع بناء على حكم المحكمة . وإذا خسرت يجب الأذفع بناء على الاتفاق المعقود . لكن إما أن أكسب القضية أو أن أخسرها إذن يجب ألا أدفع ويسعى بقياس الإحراج .
- ٨٨ - العقاد - المرجع السابق ص ٤٥ .
- ٨٩ - الغزالي - مقاصد الفلاسفة ص ٣٢ - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٦١م .
- ٩٠ - الغزالي محك النظر - عن العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ٤٦ .
- * - إنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ، ولا تغليب مقالة على مقالة ، وحتى يلوح الحق من الباطل ظاهراً معيناً لا إشكال فيه ، بل دلائل كل مقالة فهي متكافئة لدلائل سائر المقالات .
- وقالوا : كل ما يثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقص ابن حزم الظاهري . الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٥ ص ٢٥٢ تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة . وانظر كتابنا : الله والإنسان في فلسفة ابن حياز التوحيدى ص ١٦٨ - ١٧١ - مكتبة مدبولي - القاهرة . ١٩٨٩ .
- ٩١ - العقاد : التفكير فريضة إسلامية ص ٤٥ .
- ٩٢ - راجع العقاد - التفكير فريضة إسلامية ٤٧ .
- ٩٣ - العقاد - الثقافة العربية أسبق من ثقافة العبريين . ص ١٦٧ - ١٦٨ . المؤلفات الكاملة للعقاد - دار الكتاب اللبناني - المجلد العاشر - الطبعة الأولى - بيروت ١٩٧٨ .
- ٩٤ - العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ٥١ .
- ٩٥ - العقاد - يسألونك ص ٣٦٦ - ٣٦٧ - دار الكتاب اللبناني - الطبعة الثالثة - بيروت ١٩٦٨ م
- ٩٦ - العقاد يسألونك ص ٣٧٠ .
- ٩٧ - العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ٨٤ .

- ٩٨ - العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ٨٤ .
- ٩٩ - العقاد يسألونك ص ٣٥٤ .
- ١٠٠ - العقاد - يسألونك ص ٣٥٦ .
- ١٠١ - العقاد - يسألونك ص ٣٦١ .
- ١٠٢ - العقاد - فلسفة الفزالي - محاضرة ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافي الثاني (النورة الثانية) ١٣٧٩م - ١٩٦٠م ص ٢٣٤ مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر .
- ١٠٣ - راجع العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٢٥ - ٢٦ .
- ١٠٤ - راجع حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ٢٥٥ - ٢٥٦ . دار الإسلام القاهرة ١٩٧٢ .
- ١٠٥ - العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٢٦ .
- ١٠٦ - العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٢٦ .
- ١٠٧ - العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٣١ .
- ١٠٨ - البقرة - ١٩٠ .
- ١٠٩ - العقاد - الفلسفة القرآنية ص ١٣٥ .
- ١١٠ - العقاد - حقائق الإسلام ٢٥٨ ، لأن القرآن لا يريد أن تكون الأخلاق حيلة لطلب القوة .
- ١١١ - العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ٢٥٨ .
- ١١٢ - العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ٢٦١ .
- ١١٣ - السجدة ١٧ .
- ١١٤ - حقائق الإسلام ص ٣٦٨ .
- ١١٥ - العقاد - على الأثير ١٤٦ .
- ١١٦ - العقاد - على الأثير ص ١٤٩ .
- ١١٧ - العقاد - المرجع السابق ص ١٥٢ .
- ١١٨ - العقاد - المرجع السابق ص ١٥٦ .
- ١١٩ - العقاد - قيم ومعايير ص ١١٣ - ١١٥ منشورات دار الجيل بيروت - لبنان ١٩٧٤ .
- ١٢٠ - العقاد - قيم ومعايير ص ١١٥ .
- ١٢١ - العقاد - قيم ومعايير ص ١١٥ .
- ١٢٢ - العقاد - مراجعات في الآداب والفنون ص ٥٨٣ المؤلفات الكاملة للعقاد - المجلد الخامس والعشرون - الأدب والنقد - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ط الأولى ١٩٨٣ ..
- ١٢٣ - العقاد - المرجع السابق ٥٨٩ .
- ١٢٤ - العقاد - المرجع سابق ٥٩٤ .
- ١٢٥ - العقاد - يوميات ج ٢ ص ٥٦٥ - دار الشعب ١٩٧٠م .
- ١٢٦ - العقاد - يوميات ج ٢ ص ٥٦٦ .
- ١٢٧ - بتراند راسل - تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ ترجمة زكي نجيب محمود ص ٢٢٣ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٧م .

- ١٢٨ - العقاد - يوميات ج ٣ ص ٥٦٨ .
- ١٢٩ - العقاد - يوميات ج ٣ ص ٥٦٨ .
- ١٣٠ - انظر عثمان أمين - رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده فصل (نظرية الحرية) ص ١١١ - ١٣٢ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٥ الطبعة الثانية.
- ١٣١ - أبو الوفا التتازاني. علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٩ ص ١٣٦ وانظر أبوريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢٠٦ دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٣ م.
- ١٣٢ - انظر العقاد - الإنسان في القرآن ص ١٢ .
- ١٣٣ - العقاد المرجع السابق ص ١٩ .
- ١٣٤ - انظر العقاد - الإنسان في القرآن ص ٢٤ .
- ١٣٥ - العقاد - الإنسان في القرآن ص ٤٦ .
- ١٣٦ - انظر العقاد - الفلسفة القرآنية ١٣٤ - ١٣٥ .
- ١٣٧ - هنتر ميد - الفلسفة أنواعها ومشكلاتها - ترجمة فؤاد زكريا دار النهضة المصرية - القاهرة - يناير ١٩٦٩ م ص ٤٢١
- * وقد تعنى Free- will -مقابلًا للجبرية بمعنى أن للإنسان حرية فيما يريد وله قدرة و استطاعة : انظر المعجم الفلسفي -مجمع اللغة العربية.و من هنا قد يستخدم اللفظ بالمعنيين .
- وقد سمي هؤلاء الذين يقولون بأن الإنسان حر الإرادة وعبارة أخرى أن الإنسان له قدرة على أعماله (بالقدرية) وسماههم بذلك خصومهم لحديث ورد (القدرية مجوس هذه الأمة) وكان الذين يقولون بأن القدر يحكم جميع أعمال الإنسان من خير وشر، وعلى كل حال فقد لصق الاسم بالطائفة الأولى وصار لبقاً لها (
- أحمد أمين : فجر الإسلام . ص ٢٨٤ الطبعة الثانية عشرة مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .
- ١٣٨ - هنتر ميد - المرجع السابق ص ٤٢١ .
- ١٣٩ - راجع هنترميد - المرجع السابق ص ٤٢١ .
- ١٤٠ - سبأ ٣
- ١٤١ - راجع العقاد - الفلسفة القرآنية ص ١٤٩ - ١٥٠ .
- ١٤٢ - الفرقان ٢
- ١٤٣ - الرعد ٨
- ١٤٤ - الأنعام ١٦٤

- ١٤٥ - البقرة ٢٨٦
- ١٤٦ - النور ٦١
- ١٤٧ - البقرة ١٧٣.
- ١٤٨ - آل عمران ٨٩.
- ١٤٩ - العقاد - المرجع لسابق ١٦٧.
- ١٥٠ - راجع العقاد - المرجع السابق ١٦٨.
- ١٥١ - العقاد - المراجع السابق ١٦٩.
- ١٥٢ - العقاد - المرجع السابق ١٦٩.
- ١٥٣ - العقاد - المرجع السابق ١٧١.
- ١٥٤ - العقاد - دين وفلسفة وفن من ١٣٥ - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - بيروت - بدون تاريخ.
- ١٥٥ - عبد القاهر البغدادي - الفرق بين الفرق من ٩٤ منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت ط ٢ من ٩٧٧ .
- ١٥٦ - ذهب لذلك أبو الهذيل العلاف - راجع الشهر ستاني - الملل والنحل ج ١ من ٥١ . تحقيق عبد العزيز الوكيل - مؤسسة الطبى وشركاه للنشر والتوزيع - القاهرة بدون تاريخ.
- ١٥٧ - المرجع السابق من ٥٤ .
- ١٥٨ - الشهر ستاني - المرجع السابق من ٤٧ .
- ١٥٩ - العقاد - دين وفلسفة وفن من ١٢٠ .
- ١٦٠ - العقاد - دين وفلسفة وفن من ١٣١ .
- ١٦١ - العقاد - مطالعات من ٨٢ مختارات الإنذاعة - وزارة الإرشاد القومي - بدون تاريخ.
- ١٦٢ - فيصل بدير عون - التصوف الإسلامى من ٥٤ - مكتبة سعيد رأفت ١٩٨٣ .
- ١٦٣ - راجع العقاد - مطالعات من ٨٣ - ٨٤
- ١٦٤ - راجع العقاد - الفلسفة القرآنية من ١٧٦ .
- ١٦٥ - راجع العقاد - الفلسفة القرآنية من ١٧٦ .
- ١٦٦ - العقاد - التفكير فريضة إسلامية . من ١٧٠ .
- ١٦٧ - انظر العقاد - أثر العرب فى الحضارة الأوربية - المؤلفات الكاملة للعقاد - المجلد العاشر - دار الكتاب اللبنانى - الطبعة الأولى بيروت ١٩٧٨ فصل الفلسفة والدين من ٧٠ ومابعده.
- ١٦٨ - العقاد - المرجع السابق من ٨٤ .
- ١٦٩ - الشورى ١١

- ١٧٠ - الذرييات - ٥٠
- ١٧١ - الحديد ٢
- ١٧٢ - القصص ٨٨
- ١٧٣ - النور ٢٥
- ١٧٤ - البقرة ١١٥
- ١٧٥ - ق ١٦ .
- ١٧٦ - العقاد - أثر العرب في الحضارة الأوربية ٨٥ - ٨٦ .
- ١٧٧ - القصص ٧٧
- ١٧٨ - المائة ٨٧
- ١٧٩ - العقاد - التفكير . فريضة إسلامية من ١٧٦ .
- ١٨٠ - العقاد - راجع عرضه في التفكير فريضة إسلامية من ١٧٨ - ١٨٧
- ١٨١ - العقاد المرجع السابق ١٨٨ .
- ١٨٢ - العقاد - المرجع السابق ١٨٨
- ١٨٣ - العقاد - الفلسفة القرآنية من ١٨٢ .
- ١٨٤ - العقاد - مطالعات من ٨٤ .
- ١٨٥ - راجع العقاد - مطالعات من ٥٠ .
- ١٨٦ - العقاد - مطالعات من ٥١ .
- ١٨٧ - العقاد - المرجع السابق من ٥٣ .
- ١٨٨ - راجع مانكرنا عن : الله والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي من ٤٣٦ - ٤٣٧ .
- ١٨٩ - انظر جمال الدين الشيال - محاضرات في الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث (السلسلة الثانية) - جامعة الدول العربية - معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٨م .
- ١٩٠ - انظر أحمد أمين - زعماء الإصلاح في العصر الحديث - مكتبة النهضة المصرية - طبعة ثالثة ١٩٧١م .
- ١٩١ - انظر زكي نجيب محمود - أسس التفكير العلمي - سلسلة كتابك - دار المعارف .
- ١٩٢ - مهدي علام وآخرون، مقدمة (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) من ٢٤ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣ .
- ١٩٣ - رفاعة الطهطاوى - تخليص الإبريز في تلخيص باريز ج ٢ من ٢٩٩ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣ .
- ١٩٤ - انظر عبد الله النديم - التتكيك والتبكيك (الجاهل مظهر العالم) من ٢٩ . وتهذيب البنات من ١٤٣ .
طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤م .

١٩٥ - انظر عبد الله النديم - مجلة الأستاذ - المجلد الأول ص ٣٥٢ دار كتيخانة للنشر والتوزيع - القاهرة -
١٩٨٥م صورة طبق الأصل من المجلة القديمة سنة ١٨٩٢م.

١٩٦ - ٣٧ ق

١٩٧ - محمد عيده - الإسلام بين العلم والمدنية - كتاب الهلال - العدد ٢٨٥ - يناير ١٩٨٣ .

١٩٨ - محمد فريد وجدى - الإسلام بين الهداية والإصلاح - ص ٥٠ - كتاب الهلال ١٩٦٢م

١٩٩ - محمد فريد وجدى - المرجع السابق ص ٥٢ .

٢٠٠ - محمد فريد وجدى - المرجع السابق ص ٥٨ .

٢٠١ - محمد فريد وجدى - المرجع السابق ص ٧٤ .

٢٠٢ - انظر العقاد - حياة قلم - ص ٢٨ - ٢٩ - دار المعارف ١٩٨٣ .

٢٠٣ - انظر العقاد - أنا ص ٦٤ دار الهلال بدون تاريخ .

٢٠٤ - انظر حياة قلم - ص ٤٤ .

٢٠٥ - انظر العقاد - الفصول ص ١٩٠ - المكتبة المصرية - بيروت بدون تاريخ . وانظر أيضا - ربود وجدود

- ص ٢٨١ دار حراء ١٩٦٩م ويوميات ج ٢ ص ٥٣٢ ، ص ٥٥٨ ص ٥٦٥ ، ص ٦٤٩ - دار الشعب

سنة ١٩٧٠م . ويوميات ج ٤ ص ٤٢٧ ، ص ٦٨٩ دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

الفصل الرابع

الموقف من

الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي

الموقف من الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي

لم تكن الفترة السابقة على الالتقاء بالغرب عن طريق الحملة الفرنسية جموداً كلها، إنما شامتت - كما أشرت - حركة فكرية زاهرة، ومؤلفات قيمة مازالت تعد حتى الآن مرجعاً فى موضوعها- كما ظهر لنا - فربما كان المحور الأساسى هو الالتقاء بالحضارة الجديدة ممثلة فى المنهج التجريبي بدلاً من المنهج الاستنباطي، والوقوف على النظم السياسية والاجتماعية والعادات والتقاليد أو العرف والأخلاق العلمية الشائعة فى السلوك اليومي كما تمثله أصحاب البعثات ، وكما شاهده الشرقيون، فكانت الحركة الجديدة مؤشراً على اللقاء بالتيارات الجديدة فى الص والشعور والفكر جميعاً.

وفى نفس الوقت إعادة نظر فى التراث الموروث ومحاولات جريئة فى الفهم والاستنباط واستخراج نظرات وأفكار ملائمة أكثر اتساقاً مع المصدر وأكثر ملاءمة للحياة الجديدة والنهضة المطلوبة أمام التحدى الحضارى الذى يواجه الأمة.

ومن القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين وأوائله؛ شهدت الأمة الإسلامية والعربية الكثير من هذه الكتابات المثمرة التى شاركت فيها العقول الناضجة والمستنيرة فى الأمة؛ فشكلت تراثاً حياً عاملاً يعوج يشقى التيارات والمحاولات الجديدة لعل أهمها كانت محاولة الامتزاج بين الجديد الوافد أو الجديد المكتشف والماضى المراد اكتشافه من جديد. وحتى يومنا هذا يدور الحوار حول موضوع الأصالة والمعاصرة أو تجديد الفكر العربى مع اختلافات فى طرح القضية^(١). وقد يعترض البعض على قضية الأصالة والمعاصرة ، وما يهمنى الآن هو وجهة نظر فيلسوفنا الذى أظن أنه فى الربع الثانى من القرن العشرين، قد وقف على الرأى الصحيح فيها متجاوزاً بذلك تحفظات قائمة الآن عند البعض بغير حق، من حيث الطرح المنهجى للقضية. ولتقف عند رأى الرجل فى الموضوع كمدخل لنا هنا. وهو يطرح القضية فى سياق الشرق بين التقليد والتقاليد. يقول : ظاهر من بنية اللفظ أن التقليد والتقاليد فى اللغة العربية كلمتان من مادة واحدة، ولكنهما فى الاصطلاح المتفق عليه تدلان على معنيين متناقضين أو متقابلين. لأن العمل بالتقاليد معناه ملازمة القضية والمحافظة على السنن الموروثة، والعمل بالتقليد معناه الأخذ بشىء جديد أو محاكاة شىء لم يسبق الأخذ به فى زمن قديم^(٢)، ولهذه القضية فى الشرق أهمية

كبيسة ، وقد أخذت طرقتاً وعرة لأسباب عديدة ترجع إلى واقع الشرق في المحافظة على التقاليد لارتباط ذلك بما يسود فيه من نظام القبيلة والفخر بالنسب العريق والتراث، ومن شأن هذه الأمم الاهتمام بالماضي والالتفات إليه يوماً. يضاف لهذا كله العوامل الاجتماعية والدينية، ثم ارتباط الشرق باللغة العربية التي هي لغة الثقافة جملة، وهي لغة القرآن الذي يحرص عليه المؤمنون لقدسيتها .

هنا ارتبط الاهتمام بالأداب واللغة بهذه المحافظة، وهي نزعة تتوجس من التجديد حرصاً على لغة القرآن الكريم، ثم هناك عنصر آخر وهو عصر الركود الذي دخل فيه الشرق في العصور الوسطى، والضعف الذي حل به، ومن شأن الضعيف أن يتهيب المجهول ويتردد في التجديد ويقال من حركته. عامل آخر يضاف لهذا كله وهو عامل سياسي ، وأعنى به الاستبداد والطفيان الذي ساد الشرق، وعند التقاء الشرق بالغرب والوقوف على تفوقه بدأت حركة جديدة و أولها بطبيعة الحال - هو تقليد الغالب إذ إن المغلوب ينزع دائماً إلى ذلك . ويحدد العقاد أشكال التقليد في الآتي :

١ - محاكاة الأزياء والنظم الرسمية.

٢ - محاكاة المعيشة الاجتماعية.

٣ - محاكاة العلوم والصناعات والأعمال العامة.

٤ - محاكاة الرأي والشعور في النظر إلى حقائق الأشياء .

في هذه الحركة المضطربة حول المحاكاة للغالب وبين الحنين إلى الماضي للاعتصام به وبعد أن قطع الشرق شوطاً في عناصر المحاكاة الثلاثة الأولى ، بدأت تظهر التيارات الجديدة ، ونجد عند العقاد تقسيماً لهذه التيارات، أساسه في الموقف منها الفكران الإسلامي والغربي. يرفض العقاد اتجاهين ويؤيد الثالث وهي على التوالي :

١ - الجامدون المفرطون في الجمود . وهؤلاء عنده ليس في استطاعتهم أن يعملوا عملاً نافعاً في عصر الحركة والتقدم.

٢ - المتطرفون المغالون في التجديد. فليس في استطاعة هؤلاء إلغاء الحدود وتحطيم القيود والتغلب على الواقع المعزز بتراث الألوفا من السنين.

٣ - الموفقون بين الأخذ من الجديد والمحافظة على التقاليد.

هذا الفريق الثالث هو الذى يؤيده العقاد ويرى فيه الصواب ؛ لأنه عنده أقدر على العمل وأقرب إلى الإنجاز، وذلك لأنه - أى هذا الفريق، ينظر إلى حقيقة الماضى ولا يستخف بها، وينظر إلى حقيقة الحاضر ولا يفغل عنها. ونلاحظ أن هذا التقسيم الثلاثى قد أخذ به كثيرون بعد ذلك. وعند هؤلاء الموفقين جميعاً نرى امتزاج هذا التوفيق بالدين والقومية أيضاً ، ذلك على حسب المزاج الموروث ، ويحدد العقاد هذه الاتجاهات فى الأمم الإسلامية فى إيران والهند والبلاد العربية ومصر، وعنده أن هذا الامتزاج « بين طبائع الأمم وطبائع الحركات الإصلاحية كان أول دليل على ديبب الحياة فيها، وأن أرواح الشعوب قد نهضت للحركة والتقدم فى سبيل الاستقلال بالرأى والشعور،^(٣) هذا التنوع دليل على أن هذه الحركات كانت حركات طبيعية ولذلك لم تأت متشابهة . وعنده أن من أسباب هذا ظهور الحركات النقدية داخل الحضارة الغربية نفسها، أعنى نقد حضارة الغرب من الداخل، مما يدل على أنها ليست وحياً مبرأ من الخطأ وأنها لا تؤخذ جملة ولا تترك جملة، وإنما يجب أن تتقح ويؤخذ منها الصالح لكل بيئة. هنا يؤكد العقاد على معنى الأصالة والمعاصرة ، ويتجلى الاستقلال فى التحرر من القديم كما يتجلى فى التحرر من الجديد. وعنده أن الزمان الذى كان يؤخذ فيه كل قديم لأنه كذلك ويؤخذ فيه الجديد لأنه جديد بلا مراجعة ولا تصرف قد ولى ومضى، من هنا قد يوصف بالتجديد من يتمسك بقديم كان وفقاً على الجامدين، وقد يوصف بالتقليد والجمود من يتوقف عند المحاكاة لأنه يأخذ بكل جديد على سنة التقليد. وهذا هو ميزان الاستقلال بين التقليد والتقاليد.

والخلاصة إذن عنده أنه «لا القديم كله نافع ولا البدع الجديدة كلها نافعة، ولكن النفع كل النفع فى الحس الصادق والرأى الجرىء والعزيمة البصيرة، لأنها تستبقى ما هو جديد بالبقاء من القديم والجديد على السواء»^(٤)

والمهم أن يحتفظ الشرق بملكة الاستقلال فى الحس والشعور. ويرى العقاد قيمة كبيرة فى العقائد لأنها ثروة شعورية للضمير، تلهمه فى ضروب الحياة وترشده إلى حسن المعاملة ومكارم الأخلاق . وليست هذه العقائد بالدراسات العلمية التى تتبدل يوماً بعد يوم ، وخاصة هذه العقائد التى خلصت من الشوائب والجمود والتى تحوى القدرة على التوفيق بين جقائق الحياة المعاصرة. والإنسان محتاج إلى هذه العقائد وليس من الخير له أن يتخلى عنها لأنه إن يستغنى عن الأخيرة الشعورية، هذا عن العقائد.

فماذا عن الآداب والفنون؟ إنه يقولها واضحة وصريحة. إن كل ماعارض منها ملكة الاستقلال في الحس والرأى ذاهب لامحالة^(٥)، ثم يبقى منها ماوافق الحس والشعور، لأنه ميزة للامة وثراء للتتوع بين الشعوب، تتوع القرائح والأذمان. وهذه العثرات الكثرية التي نجدها في الشرق في محاولة النهوض أفضل له من عثرات مقادة للتقليد أو مقادة للتقاليد. يؤكد مرة أخرى هنا على استقلال الجيل وحقه في الرأى والحس والشعور، وفي الاستقلال في الحكم والنظر جميعاً، لأن الرجل الذي يهتدى بقيادة السلف أو الخلف إنما يهتدى بعينين غير عينيه وأذنين غير أذنيه هو. ولا عليه من العقبات لأنها غير كثرية على نعمة الاستقلال بالحياة. وهنا نلمح النظرة المستقبلية عنده، أعنى تلك التي تؤمن بأفضلية المستقبل على الماضي في الشرق على عكس مايتوهم البعض. يقول « وان يكون الشرق المستقل إلا خيراً من الشرق الذي قضى ربحاً من الدهر بين التقليد والتقاليد^(٦)»

إحياء التراث العربي وحرية الرأى:

ويرتبط بهذا الاتجاه الحديث في النظر في التراث العربي والإسلامي كيف يكون وماهى وسائل إحيائه؟ وماذا نستفيد منه؟ أقول: يرتبط بهذا الاتجاه في تجديد الفكر النظر في الإحياء التراثي ومايتعلق به من تساؤلات. وقد أشرت إلى وجوب النظر فيه والاستفادة من كتوزه البشرية في دنيا الفكر والأخلاق والفنون. فإحياء التراث العربي إذن أحد الأوجه الهامة في قضية التجديد وقضية النهضة، لأنه أحد العناصر الأساسية في القضية؛ وبشكل النظر فيه أهمية بالغة في البناء الفكرى الجديد؛ والحياة الفكرية الجديدة التي ننشد أن نحياها، أعنى قيمها وموازينها التي نبنيها لنضع أساساً لفهمنا للعالم من حولنا، ولاشك أن هذه القضية كانت محوراً هاماً ونشاطاً فعلاً في دنيا الفكر عند المفكرين الذين نظروا في التراث وفي محاولات نشره. والعقاد رأيه في هذه القضية المتفرعة عن القضية الأساسية. وهو يضع ثلاثة أسس لتشر التراث والاستفادة منه كيف تكون. يحدد ما في الآتى:

١ - إظهار ذلك التراث.

٢ - تنشيط الرغبة فيه لتحويله إلى مجرى الحياة العاصرة وتقريبه من شواغل الأذمان والنخوس في الزمن الحديث.

٣ - تنظيم النشر والتوزيع ، وذلك عن طريق جماعات أو مؤسسات قوية لها من القدرة مالىس للأفراد.

فلا بد من النشر ولا بد من تنشيط الرغبة فى القراءة ، والعمالن متلازمان. وأن يكون تنشيط الرغبة فى القراءة إلا بربط هذا التراث بالحياة المعاصرة، فلا يجب أن يقرأ الإنسان التراث وكأنه يطالع متحفاً قديماً للكثائر المحفوظة، بل يجب أن يطلع عليه وهو يحس أنه يخوض معترك الحياة وينغمس فيها بالشعور والعاطفة. وفى التراث - كما يرى - نخائل كثيرة تقيد فى حياتنا المعاصرة، منها: الشخصيات - الحركات الاجتماعية - الفكاهات والنوادر والأحاديث . فالأولى - أعى الشخصيات- يمثلها فى تراثنا العظماء والأبطال فى كل ميدان . ونجد منهم كثيرين يزخر بهم التراث. ولكل من هؤلاء حياة مليئة بالأشواق والهموم والنجاح و(الإخفاق) ، وكل واحد منهم يصلح أن يكون مدار قضية أو حادثة من تلك التى تقرؤها فتتهتز لها نفوسنا وتصيح حية فى مجرى الشعور ومشابهاتها بالأمها وأشواقها لحياتنا.

والحركات الاجتماعية عبرة من التاريخ. ومن الحوادث الاجتماعية هذه بالانقهمه الإبالقياس بحياتنا الاجتماعية الحاضرة. كما أن فى حياتنا الحاضرة من الأحداث والحركات بالانقهمه إلا بالنظر فى التاريخ القديم ، أى بالرجوع إلى البواعث المشتركة بين ماكان وبين ما هو كائن « فنص ونحن نقرأ أننا لانتقل إلى عالم التاريخ الدابر، بل ننتقل التاريخ الدابر إلى عالمنا الذى نعيشه ونضطرب بالرجاء و الكفاح فى نواحيه» (٧)

وأما الفكاهات والنوادر فهى غيرمرتبطة بزمان ولامكان وإنما تتصل بالإنسانية فى كل زمن وكل مكان، ذلك لوحدة الطبيعة الإنسانية فى أساسها. ومن هذا تفهم كتابات العقاد فى التراث، فهو هنا وإن كان يكتب عن إحياء التراث بوصفه أعمالا وتاريخاً ينشر ، فهذا جانب. يضاف إليه إحياء التراث بربطه بالحياة فى موضوعات جديدة. ومن هنا تفهم نظر العقاد فى التراث من الزوايا المتعددة التى أشار إليها. لأننا نجدها متمثلة فى كتاباته: «مطبقة أفضل تطبيق» نجدها فى الأبطال والشخصيات على شتى مناحى التفوق والامتياز عند من يكتب عنهم من هؤلاء فى تاريخ العقيدة والفتوحات الإسلامية وفى الأدب والفنون . وهو يضع القيم والمعايير فى الأخلاق والنقد الأدبى والنظر فى التاريخ الإنسانى من خلال هذا كله. وهو فى عمله هذا - يستلهم الطموح من الماضى - كما قلت - عندما يكتب عن الأبطال والعباقرة.

وقد جاءت كتاباته عن الشخصيات الأخرى كعمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان في الميزان ليضع الموازين الأخلاقية للتفرقة بين الرجال في حركات الشعوب والأمم .

وقد أثار نشر التراث العديد من الآراء فيما يختص ببعض الاتجاهات الفكرية في هذا التراث. وبعد الاهتمام الكبير والمجهودات التي قدمها المستشرقون في هذا الشأن بدأ العالم العربي يبدي اهتمامه بنشر هذا التراث، وإن كنا نجد الآن بعض التحفظات التي زادت في الآونة الأخيرة . وليس أدل على ذلك من وجود من ينادى بمصادرة بعض الكتب ككتاب الفتوحات المكية لابن عربي. وكذلك منع لفترة (من تاريخ الإلحاد في الإسلام) لبديوي ، وأحد أجزاء كتابه (مذاهب الإسلاميين) وقد كان مثل ذلك أيضاً في الماضي ، وإذ نجد بعض الاتجاهات التي ارتبطت ببعيد سياسي أخذت جانباً عنيفاً دموياً تمثل على سبيل المثال في موقف الأيوبيين من الشيعة في مصر، وتعدى التراث بوصفه فكراً مكتوباً إلى كل أثر للفكر الشيعي.^(٨) وينبها العقاد دائماً أن العيب في الأرض لا في السماء ، وأن الإسلام لم يمنع أي اتجاه فكري أو فلسفي مالم يكن فيه موقفة على الدين، وليست التيارات الفكرية كذلك، وليس من الغريب أن يكون العقاد المناصر لحرية الفكر في كل مجال وقد وجدناه يدافع عن طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) كما كان موقفه أيضاً دفاعاً عن الحرية مع علي عبد الرازق في كتابه (نظام الحكم في الإسلام) مع اختلافه مع اتجاه الكتّابين . ولكن لنتظر في دفاع العقاد عن أحد - المؤلفين القدامى - الذين أثاروا بعض كتبهم الجدل وهو الصوفي الكبير (محي الدين بن عربي) * وكتابه (فصوص الحكم) وقد أثار الكتاب بعض التحفظات ، ويصف مفكرنا هذا الكتاب بأنه كتاب قيم يحمده للدكتور المحقق دراسته العلمية وموقفه الموضوعي حيث يعرض للناقدين الراضين للكتاب والناقدين المثبتين عليه معاً. وإن كان هو أميل للرضي. فكما يقول في تحقيق الكتاب إن إعجابه بابن عربي لا ينسيه أمانة العرض وإقرار الحق في نصابه^(٩) . وابن عربي عند العقاد لم يكن بالفيلسوف المحض ولا هو بالمتصوف المحض ، ويعلن إعجابه ببعض سماته الروحية في نفس الوقت مع اعتقاده بما وصف به من طيش الدماغ. وعنده أن مذهبه مذهب يدرسه الباحثون وإن لم يصلح للجمهرة من الناس. ويشير إلى أن ابن خلدون مع سماحة عقله وسعة نظره قال بإحراق كتب ابن عربي . لكن العقاد مع تحفظاته ونقده - وهذا ما يهمننا هنا، يقرر أن العصر ليس عصر إحراق الكتب. فيؤكد على حرية الفكر وحرية النقد ومحاسبة الكاتب على ما يكتب بالنقد والبرهان، ليؤكد سخف هذه الأصوات التي

تنهق بما لا تفهم ولا تعى مغيبة نعيقها وإن سمع في دنيا الفكر والأدب . يقول فيلسوفنا تعليقا على كتاب (فصوص الحكم) «وليس العصر عصر إحراق الكتب أو تفنيدها بلغة النار والماء واكنه العصر الذي يحاسب الكاتب حساب النقد والبرهان نومتي حوسب ابن عربي بهذا الحساب ففيه ما يهمل إجمالاً كالإحراق أو الإغراق وفيه ما يفيد ويمتد العقول والقرايح وخير ما يفيد من هذا الكتاب تفسيره لوحدة الوجود، لأنه أصلح من تفسيرات إخوانه في هذه العقيدة ممن يقولون بتأليه الكون في جميع مظاهره المادية . فليس الوجود الحق الذي تحجبه هذه المظاهر المادية. وهو بهذا يقترب كل الاقتراب من عقيدة التوحيد»^(١٠)

من هنا نرى تأكيد العقاد على حرية الرأي. أما وقد قلنا من قبل باتخاذ الإسلام منطلقاً فكراً في اتجاه الفكر الجديد وفي نظريته إلى نهضة الأمة عامة فلا بد أن تقترب في أذهانتنا الحرية بالإسلام وأن يثير في أذهانتنا السؤال عن حرية الرأي والإسلام. وحرية الرأي هنا تشمل الحريات في الآراء في شتى الميادين ، وتشمل أيضاً الكتب في شتى اللغات وترجمتها إلى اللغة العربية كأساس من أسس النهضة . ولقد أشرت إلى موقف العقاد في الكتب المؤلفة حديثاً عند الرائيين (طه حسين وعلى عبد الرزق) ورأينا موقفه من كتاب من كتب التراث (فصوص الحكم) ولكن هناك مجالاً أوسع من هذا ، وأعنى به كتب الحضارة المعاصرة والكتب المترجمة منها . وهو يدعو إلى حرية النشر في هذا المجال أيضاً عن طريق الدراسة والنقد . ولكن لما كانت الاتهامات التي توجه إلى مثل هذه الكتب تدعو إلى مصادرتها، تصدر في معظمها باسم الدين أو من الخوف من الخطر عليه أو الغيرة على الدين فكان لابد للعقاد أن يوضح وجهة نظر الدين الإسلامي من هذه الزاوية* . وقد أثارت بعض أعمال برنارد شو الأدبية التي كانت تدرس على قسم اللغة الإنجليز في كلية الآداب بعض الاعتراضات فتودى بمصادرتها من قبل البعض . فوقف يدافع عن قضيد حرية الرأي وكان منطلقه أنه يتحدث (غيرة على العقيدة وعلى الدين الصحيح وعلى الإسلام الذي هو دين الحرية والأمر بالنظر في ملكوت الله)^(١١)

هذا الخطاب نموذج للفكر الحر في معركة النهضة وصوت العقل الرشيد من منطلق إيماني راسخ ومتفتح، وهو يوضح تاريخياً كيف أن الإسلام لم يكن قط حرياً على الفكر وإنما كان عوناً للفكر حيثما ظهر. حدث ذلك في العصر العباسي والعصر الأموي، في الأندلس، وعهد الفاطميين في مصر. والخطر الحقيقي عنده إذن والخطر الأكبر على الدين وعلى المتدينين إنما يأتي من

أولئك الذين ينتحلون الكلام باسم الدين ليحرموا أشياء أثبتت الأيام صحتها^(١٢)، ويشرح العقاد خطر هؤلاء الذين قالوا بتحريم القول بكروية الأرض وحرمة تشريح الأجسام بل وتحريم التليفون وإذاعة القرآن في الراديو، وكل ذلك باسم الدين. ويشير إلى ما طالب به أحد النواب من مصادرة عمل شو السابق. ويعرف العقاد شو : وهو أمة في رجل وله من المكانة الأدبية ما يجعل الأمم تتلهف على ترجمة ما يكتب، قد دافع عن المصريين في حادثة دنشواي وهاجم وعد بلفور ودافع عن الإسلام. ولا تعنينا التفاصيل . وإنما يعنينا هنا الموقف العام أو المبدأ الذي خلص إليه في هذا الصدد، وقد بدأ بتحديد ذلك بإثارة السؤال حول ما أطلق عليه اسماً واحداً هو (الآداب الأجنبية) وكيف يكون الموقف منها؟ هل دراستها واجبة أم لا ؟ فإذا كانت واجبة فنحن نعرف أن من يكتبونها لا يدينون بالإسلام وبالتالي فلا ننتظر منهم أن يتطابقوا معنا في الرأي في عقيدتنا إنما نقرأ كلامهم على هذا الأساس، ومن الكتب التي طالب البعض أيضاً بمصادرتها كتاب «إز» (معالم تاريخ الإنسانية) والذي أراد أحدهم أن يحرمه، ويرد العقاد متسانلاً : هل نحرم القراءة في الآداب الأجنبية ولا نقرأ إلا ما كتب بالعربية ؟ والتاريخ شاهد على أن المسلمين قد ترجموا كتب اليونان وكتب الهند والفرس وليس منها ما يؤكد العقائد، بل فيها ما ينكر ويشكك وما يوجب علينا مقابله بالرد والتصحيح . وماذا ننتظر من الطالب الجامعي عندنا وهو يتخرج من أرقى المعاهد؟ هل يراد له أن يتخرج وهو يجهل ما يكتبه الآخرون ولا يعرف إلا ما نقلوه؟ وهل يشرفنا إذا ذهب إلى الغرب وهو لا يعرف ما يقوله أعداء دينه؟ وهل يشرفنا بين أناس نريد دعوتهم إلى عقائدنا؟ ثم يستنكر أن يأتي طلب المصادرة في مجلس نيابي فيقول (إن آخر مكان يتصور فيه طلب مصادرة كتاب من الكتب هو مجلس نيابي) بل إن المجالس النيابية ما كانت لتوجد لو اتخذت مصادرة الكتب والحجج والتقييد، لأن المجالس النيابية وأيدة الحرية، وهي وأيدة الهجوم على القيود. وعنده أن من أراد أن يرد على ما لا يعجبه في كتاب من الكتب (فأمامه يقينه وقلمه ولينقده هذا الكتاب بسلاح الحجة أما الحجر عليه فلا يقنع أحداً . إن الحجر هو بمثابة إبقاء العقل مهياة للتأثر به عند ظهوره كما هو ، بمثابة ترك الأجسام بدون لقاح ليفتك بها الميكروب حين تتعرض له الأجسام. وإنما يؤمن بعقيدته من يرحب برأى غيره، وإنما يرحب برأى غيره من هو قادر على إثبات

حجته)^(١٣)

يؤكد العقاد أنه بقدر ما يكون عندنا من الغيرة على حرية الفكر يقاس ما عندنا من حرية العقيدة بل والإيمان والإسلام. ويحذر من خطر الحجر على نشر الكتب أو الدعوة إلى مصادرتها وإنه يخشى أن يقال إننا نتأخر ولا نتقدم. ويتساءل : هل استقلنا لنفقد الحرية والتفكير بل وكرامتنا العصرية؟ هل نرتد إلى العصور الوسطى؟ ثم يؤكد على حرية الرأي ورفض المصادرة والضغط على الآراء بقوله (أطلقوا الكمام وأرفعوا الستر، واجتنبوا كل ما يقال عن المصادرة والضغط على الآراء)^(١٤) ولكن العقاد وهو يدعو إلى حرية الرأي لا ينسى أن يشير إلى تبعه الرأي، فإذا كانت حرية الرأي مكفولة لكل إنسان فلا حرية بغير تبعه . ففرق بين الرأي الذي يعتقده شخص ويتحمل تبعته، والرأي الذي ينسب إلى هيئة أو جامعة ، لأن ذلك يعني إلزامها لطلابها إلزاماً قانونياً تحميه الدولة ، وبالتالي فليس لأحد أن يلقي بتبعته على الجامعة باسم حرية الشخصية أو حرية في إبداء الرأي . وإذن فمن (شاء أن يقدر حرية فليقدر تبعته قبل تقديره لحرية. ومن تقدير التبعه أن يفهم ما يجوز له عرضه للإفراد أو الإجازة، وما ينقرد به أو يشرك فيه سواء، فإن لم يفهم ذلك فليس أهلاً لتقدير الحريات وللتقدير التبعات)^(١٥)

ويشير إلى الجامعات الأجنبية بوصفها سابقة لجامعاتنا كنظام أكاديمي، ومع ذلك فلها تقاليد جامعية ترجع إلى مئات السنين ولم يقل أحد أن في ذلك مصادرة على حرية الرأي. على سبيل المثال لايقدم أحد على دراسة في جامعة أكسفورد عن طبيعة المسيح ومواده هل كان طبيعياً أو خارقاً ومعجزاً؟ وهل كان تدوين الأناجيل من كتابة الرسل أو من كتابة أناس آخرين؟ فلايد من الإشارة إلى مايكتبه الشخص باسمه ويحمل تبعته وبين مايقع تبعته على مؤسسات تحميها الدولة ويتلقى دروسها أبناء الأمة ، فهم أحرار فيما يقبلون أو يرفضون، وهو في ذلك لايقيد حرية الرأي ولكنه يحدد حدودها في ضوء المستولية وحرية الآخرين، ونستطيع أن نؤكد مع هذا كما يؤكد هو - على إيمانه بحرية الرأي ، وليس أصدق في ذلك من النص التالي الذي يقول فيه (إن مقالوما الرأي إنما تكون برأى مثله ومقابلة البرهان إنما تكون ببرهان على قياسه وإن المصادرة بالقوة عمل لايليق بأصحاب الآراء ولايحسن بهم أن يهيبوا بالحكومة إلى اتخاذها إلا أن يكون في الرأي إخلال بالآداب متفق على تحريمه)^(١٦) .

الثقافة العربية وأصالتها :

تعددت كتابات العقاد عن الثقافة العربية والإسلامية في مشروعه للنهضة بمفهومها الإسلامي الذي يبناه. وإنما يراد بكتابات هذه في بعض الأحيان توضيح ما غمض وإظهار ما خفى بقصد أو بغير قصد، أو تصحيح لمفاهيم يروجها البعض ، ومنهم مجموعة من المستشرقين عن سوء نية أو عن جهل، وإذا كان تناول التراث الإسلامي على الصورة التي عرضها ، وإذا كان التراث أيضاً هو صلة مستمرة وذاكرة للأمة وجزء من بنيانها : الوجداني والعقلي، يربطها بحاضرها، فمن ناحية أخرى يؤكد العقاد على أصالة هذه الثقافة العربية ، كما يؤكد على تأثيرها في الحضارات وتأثرها بها . وتأثير الثقافة العربية قديم يشرحه بأدلته التاريخية، ويعرض أيضاً لتأثير الحضارة الإسلامية على الآخرين مع تصحيح المفاهيم وطرح الأسس لاستمرار المسيرة الحضارية أو استئنافها بعد أن توقفت في عصر الجمود. وقد خرج العقاد علينا بكتابه المميز «الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين» ونسأل قبل أن نعرض لجهد العقاد في هذا الشأن: في أي جانب من الجوانب الإبداعية نضعه؟ علينا أولاً أن نلاحظ أن التأصيل التاريخي للفكرة أمر يعد غاية في الأهمية، ولا يبنى الرأي في هذه القضايا الخاصة بتفاعل الثقافة بمعزل عن البحث التاريخي فيها، فلا نتظر أن تأتي فكرة أو رأي عن أصالة ثقافة ما دون أن تبين لنا شواهدا تاريخية وشواهدا في مجال الفكر والعلوم أيضاً. لقد أراد ماركس - مثلاً - وهو يتحدث عن المادية التاريخية وحتميته في التاريخ أن يتخذ من التاريخ شاهداً له، وبين فيلسوفنا أن ماركس قد أخطأ في استدلالاته ، ومن هنا كان هذا أحد أوجه النقد التي وجهها للماركسية كما سنرى في فصل (الفكر السياسي) عنده.

أعود فأقول إن العقاد وهو يؤكد سبق الثقافة العربية يصحح ما شاع من أوهام عن تخلف الأمة العربية في ميادين الثقافة ، وبالتالي الاستنتاج والحكم عليها بذلك أبداً لسبق اليونانيين لها وتبعيتها لثقافة اليونان في الفكر والعبريين في العقيدة . إننا أمام حكم كهذا وفي بحث عن مدى هذه الأصالة ومدى صدق القول بالسبق التاريخي أيضاً في حاجة لمثل هذه الدراسة . من هنا يأتي العمل التاريخي للأفكار والثقافات مرتبطاً بالفكرة العامة والنتيجة التي تؤكد هذا. والمهم في الميزان أن يكون منهجياً، منصفاً، بعيداً عن التعصب. ومن هذا البحث والنتائج التي يخلص إليها نجد لبنة هامة في دفع (شبهات القصور الأبدى المقترض علي أمة عريقة حية كان لها فضلها العميم على الإنسانية، ويرجى أن يكون لها فضل مثله أو يفوقه على أجيالها المقبلة ، وهي في

مقامها الأوسط بين القارات، والعقائد والثقافات)^(١٧) من هنا يصبح هذا التأسيس التاريخي في لب العمل الإبداعي في تشييد العمل المقترح . ويعد إحدى الركائز الأساسية في الدعوة إلى الحركة والنهوض على أصول فكرية ومشاركة قديمة بناءة وأصاله خلاقة في ميادين الفكر وميدان العقيدة، أي في مجال الشعور والضمير الإنساني.

وإيس من غرضي هنا ولا هو بالمطلوب منى أن أعرض للموضوع وتفاصيله، وإنما المهم أن أشير إلى أساس البحث ونتائجه وأهميته في الفكرة العامة. والفكرة التي يقدمها العقاد أو الحقيقة التاريخية المجهولة ، والتي كان من المفروض عنده أن تكون معلومة وكان أولى أن يكون الجهل بها هو المستغرب. أقول : هذه الفكرة التي يؤيدها من التاريخ هي سبق الثقافة العربية. وأبسط دليل على هذا أبجدية اليونان ثم أول سفرين في التوراة وسفر الخروج. والاطلاع على هذه الأليات فقط من شأنه أن يكشف الحقيقة . فأما أبجدية اليونان فهي عربية بحروفها ثم بمعاني تلك الحروف وأشكالها وهي (منسوبة عنده إلى قدموس الفينيقي وهو في كتاب مؤرخهم (هيرودوت) وأول من علمهم الصناعات)^(١٨) وأما عن السفرين المشار إليهما ففيهما تصريح من تعليم الصالحين من العرب لإبراهيم وموسى. وتجد في السفرين عبارة (رسالة الآباء) إذ عرف العبريون كلمة النبي من العرب عند وصولهم لأرض كنعان واتصالهم بالعرب ، وقد ظن الأوربيون أن حضارتهم اليونانية أسبق في العلم والحكمة وجاء هذا الوهم من الظن بقدم التوراة والإنجيل على القرآن، فاستنتجوا سبق العبرانيين للعرب في الدين والثقافة الدينية ، مع أن كتاب اليهود أنفسهم يصرح بسبق العرب على إسرائيل وإبراهيم. ويتناول العقاد الجوانب المختلفة للثقافة بعد أن يشير إلى التعريف بمن هم العرب وأهم نتائجه التي يخلص إليها سبق الثقافة العربية. وهدفه الوصول للحقيقة الموضوعية رداً على التعسف والظلم في الحكم عند بعض الأوربيين وتعصبهم ضد العرب لوجود أسباب العداة التي تدفعهم إلى هذا الموقف . وإيس الأمر عنده على هذه الصورة من العداة مع شعوب وأمم أخرى ، إذ قد ينشدون الفضل العنصري أحياناً لسلالة هندية لدخولهم معهم عند الضرورة في الجماعة الهندية الجرمانية ، وكذلك بالنسبة للسلالة الصفراء أو الطورانية لأن العداة عارض وليس له تاريخ موروث من الأجداد أو من القرون الوسطى ، وكذلك الأمر بالنسبة للعبريين حتى لو كانت هناك بعض التصادمات في المصالح الاقتصادية لأنهم كانوا من شعب التوراة القديمة. والأمر ليس كذلك بالنسبة للأمة العربية إذ تختفى كل هذه العوامل ويضاف العداة التاريخي الموروث، وهو عداة الاستعمار وعداء الجهل ، وكذلك عداة الأثنية التي

تفرى بالتعصب وإنكار فضل الغير (هذه اللجاجة البغيضة هي التي نريد أن نقضى عليها ونقضى على آثارها في أذهان المتأثرين بها من صرعى المذاهب الأجنبية بيننا نحن الشرقيين - وهم للأسف الشديد - غير قليلين) (١٩)

فليس المقصود إنكار الفضل الموجود لأحد وإنما دفع ظلم يلحق بنا من القول باحتكار المذاهب الإنسانية لقوم دون آخرين . وقد تعرض العرب أكثر من غيرهم لموجات التعصب هذه منذ أيام الشعوبية وإلى أيام الإستعمار والتبشير والآرية والشيوعية . اتهامات كثيرة وجهت إليهم ومحاولات للإنتقاص من قدرهم وقدراتهم، ويجمل العقاد مثل هذه الهجمات والاتهامات ويفندنا ومنها :

- القول بأنهم يعثوا بالدين ولم يبعثوا للعالم .
- والقول بأنهم لا يفلحون إلا محكومين في دولتهم أو غيرها .
- ومنها أنهم لا يحسنون الحكم ، والدليل على ذلك خروجهم من الأندلس .
- والقول بعدم اقتدارهم على فنون الحضارة ، فلو كانوا على غير ذلك لظهرت فنون غير نظم القصيد .

- ثم القول إن العرب لا يحسنون إلا معيشة البادية من رعى الإبل والماشية وإلا فلماذا غلبت عليهم طرق الآخرين في أسباب المعيشة في بلادهم .

ويرد العقاد على هذه الاتهامات بالحجة ويبين أنه لم تمكث أمة في مستعمراتها أكثر مما مكث العرب في الأندلس؛ فالرومان لم يمكثوا في مستعمراتهم أكثر من العرب، كما أنهم لم يستطيعوا أن يبشروا بأديانهم بل تحولوا إلى ديانة المحكومين، والإنجليز لم يمكثوا في أمريكا ولا في باقى مستعمراتهم أكثر مما مكث العرب في الأندلس أيضاً . كما أنهم لم يتركوا من الآثار ما يقارب ما تركه العرب في الأندلس .

وأما عن موضوع فنون الحضارة فقصور الحمراء والزهراء وما يماثلهما من قصور قامت على نماذج الفن البيزنطى ، كل هذا دليل على النوق العربى فى الفنون الجميلة لأن هذه القصور تتميز بالنوق العربى . هذا النوق المتمثل فى طابع النخلة العربية بقامتها الهيفاء . هذا وبالرغم من البعد بين البحر والصحراء فقد ركب العرب البحر وقبضوا على زمام الملاحة حتى سمي البحر باسم بحر العرب والساحل الشرقى من ساحل أفريقيا سمي باسم السواحل وأهل البلاد يتحدثون بلغة - يسميها الغرب باسم اللغة السواحلية . وقد برز العرب في التجارة وهي من أسباب

المعيشة مالم يبلغه غيرهم حتى أصبحت التجارة فتحاً في عالم الروح لا المال فقط ، وذلك لدخول ما يقرب من مائتين من الملايين في الإسلام ممن لم يعرفوا دينهم إلا من التجار العرب الناجحين . هذا كله تصحيح للدعاوى والإشاعات التي تروجها العصبية وتصحيح للتاريخ والعلاقات بين الإنسان والعقل الإنساني، وليست دفاعاً عن العرب . وتختلف الشعوب في التفكير والسلوك ولكن هذا شيء والقول يتفرد عنصر يون آخر بهذه المزايا البشرية شيء آخر . إن أوضح مثال يبين لنا هذا هو قول اليونان بتفوقهم في طلب العلم وقول اليهود بتفوقهم في المال ، ويدهض العقاد هذين الادعاءين، فاليونان لم ينفردوا بطلب العلم بمزية فيهم وإنما احتجبت الفلسفة في بلاد الوديان والأنهار حيث قامت فيها الكهانة بجانب السلطة، فتحوطت المعرفة إلى الكهانة فضيقت الأمر واقتصر الأمر على الكهان. وهذا هو نفسه ما حدث في البلاد الأوربية عندما كانت فيها السلطة الدينية قوية فحجرت على المفكرين ومنعتهم من التعرض لمباحث المعرفة في أصول الأشياء وحقائق الوجود^(٢٠) . وهي إذن ظروف قد توجد في كل أمة في زمن ما، وليس ذلك ناتجا من طبيعة القرائح والأذهان أو نتيجة لطبيعة خاصة لعنصر يون آخر.

وكذلك القول بتفوق اليهود في دنيا المال، فقد عملوا بالتجارة مع غيرهم من الأرمن واليونان والجاليات الشرقية في وادي النيل فلم يسبقوهم في ذلك، بل لولا تضامهم في البلاد المختلفة ما حققوا شيئاً يذكر وكانوا في آخر الصفوف في المهارة الاقتصادية (فلا احتقار لمزية قومية بغير سبب ولا فرق بين الأمم . إذا تشابهت الأسباب)^(٢١) ويحذر العقاد من الاعتراض بهذه الفكرة وما تسوقنا إليه، في نفس الوقت الذي يجب علينا فيه أن نؤمن بهذه الفكرة الصالحة. وقد نسيء الفهم ونعتقد أننا مبرؤون من العيوب أو نتصور عيوبنا هيئةً ولاحتجاج إلى مشقة وجهد في الإصلاح ، وأن أخطاينا قليلة إن نقع فيها مرة أخرى في حياتنا (كلا بل لنا عيوب غير هيئة ولا أخطاء غير قليلة، غاية ما يعزينا فيها أننا نؤمن بأننا قادرون على تصحيحها وعلى اجتنابها وأنها ليست بالأبدية التي لاتفارقنا كما زعم المفتررون علينا)^(٢٢) . وإن فنحن نرفض هذه العيوب التي يراد بها أن تلتصق بنا لأنها غير صحيحة ولأنها بغير سند من الواقع، ولأن الواقع يخبرنا أننا سبقنا الآخرين إلى ثقافة المعرفة وإلى ثقافة العقيدة قبل أربعين قرناً، وبالتالي فلنا مشاركتنا في دنيا الثقافة والحضارة التي مازال فضلها قائماً ، وإن ما كان لنا يوماً يمكن لنا أن نكرره ونحن نملك أن نعاود المشاركة والإضافة أيضاً. ومن هنا فيجب أن نوضح أثر العرب في الحضارة الأوربية منذ القمم*

ويعد أن يقدم هذه الإضافة يعود فيوضح أيضاً أثر الحضارة الحديثة في نهضتنا العربية المعاصرة. وقبل الخوض في ذلك لابد من توضيح المقياس الذى يضعه لقياس قوة التفكير ثم تعريف العرب المشار إليهم أو من هم، فاما عن المقياس فى قوة التفكير فيقول (إن قوة التفكير تقاس بالقدرة على فهم ما يبتكره الآخرون، كما تقاس بالقدرة على ابتكاره ، فلا تُتهم أمة بالعجز عن التفكير إذا استطاعت أن تفهم مبتكرات الفكر فى أمة أخرى وشعرت بالحاجة إلى فهمها، وخلقت لها جواً تروج فيه وتشغل به أذهان أبنائها ، وبخاصة إذا علمنا أن الابتكار المحض لم يكتب قط لأمة من الأمم، ولم يظهر قط فى ثقافة قومية أنها كانت محض ابتكار خلت من كل استعارة واقتباس^(٢٣) . وهو مع اعترافه بأن ما نقل عن الحضارة الإسلامية ليس عربياً محضاً فى أصوله وفروعه إلا أنه فيه المشاركة. والمهم أن الحضارة الإنسانية لم تنقطع على أيدينا بل اتصلت واستمرت وهذا هو المطلوب ؛ لأن من يطلب من حضارة أن تقدم الجديد فقط فمعنى هذا أنه يطلب أن تلغى ماسبقها، أى أنه يطلب منها أن تناقض الحضارة فى فضيلتها الكبرى، وتلك الفضيلة هى فضيلة السماحة والحرص على تراث بنى الإنسان^(٢٤) .

ولذلك فالخلاصة التى نجدها فى كتيبه هذه كلها، هى تأكيده على دور العرب وسبقهم فى كثير من النواحي دون إغماض لحق الغير أيضاً، فالتفاعل الحضارى قائم ، بين الأمم والشعوب وكلّ مشاركة ، وللعرب حظ عظيم فى هذه المشاركة، فإذا فهمنا ذلك وفندنا ادعاءات الدعوة العنصرية ضد العرب، عرفنا صلاحية الأمة وقدرتها ، وعرفنا أن نأمل فى مثل ما كان لنا من مشاركة وإضافة مع عدم الغفوة عن عيوبنا وأخطائنا . والعرب كأمة يرجع تاريخها إلى أقدم من اسمها الذى تعرف به اليوم إذ يرجع أصل الساميين أجمعين إلى جزيرة العرب ، ومنهم الكلدان والسريان، والكتنانيون والعبريون، وهو يؤكد على أن نهضة الأمم الإسلامية هذه إنما يرجع الفضل فيها إلى ما أسماه (الجو الأدبى) هذا الجو نشأ بفضل القوة الروحية التى جاءت من الجزيرة العربية ، والمثال على ذلك الفرس فهم ليسوا عربياً ولا ساميين ، ومع ذلك فلم ينشئوا الفلاسفة والعلماء وكبار الشعراء ، وقبل امتزاجهم بالدعوة الروحية التى انبثقت من الجزيرة العربية، وكذلك الأمر فى الكلدان والسريان ، فقد حيوا فى ظل الثقافة اليونانية أيام الدولة الرومانية ولكن لم يعرف عنهم أصالة أو نهضة كالتى عرفت بها أمم الشرق بعد الفتح العربى وانتشار الإسلام^(٢٥) . والمهم فى عرضى ما يخلص إليه من نفي لهذه الشائعات المفرضة عن الأمة

العربية ، وهو يعود بعد ذلك ويظهر أثر أوروبا في النهضة العربية الحديثة في سياق تيارات التأثير والتأثر بين الثقافات المختلفة ، فإذا كنا نجد أوروبا في زمن قديم مضى كان الشباب فيه من الغربيين يولون وجهتهم نحو الشرق ونحو كل ما هو عربي ، ويعرض عن كل ما هو أوربي أصيل، وكان الشيوخ وأصحاب الأمور فيها يتبرمون من ذلك ويسخطون على الزمن ثم دارت الأفلاك وورثتها فأصبح الشباب العربي يولى وجهه شطر كل ما هو أوربي ويعرض عن كل ما هو عربي، وعنده أن ذلك من سداد الديون وهو التأثير والتأثر المتبادل على مدارات الثقافات الإنسانية، وهذا النوع بكل جديد وبكل قديم هو اتباع يخلو من الابتداع ، والمقياس الصحيح إذن للحرية (هو مقياس التمييز لكل ممتاز والاختيار لكل ما يستحق أن يختار)^(٣٦) وإن كان الأمر كذلك فهو يتفاعل في النظرة للمستقبل فالصيحة التي يملئها الغرب اليوم ليست ببعيدة من الشرق فيعملها مرة أخرى على نحو جديد، وقد يتسع لها عالم الروح إن لم يتسع لها عالم الفكر والعلم أو عالم الحكم والسلطان^(٣٧) . وكأن العقاد في نبوته هذه يستشرف المستقبل فليس ببعيد عنا اليوم تلك الصيحات المتتالية عند مفكرين مسلمين أو ممن أسلموا مثل وعود الإسلام (لرجاء جارودي)، الإسلام كبديل (لهوفمان) سفير ألمانيا في المغرب وغير هذه من الكتب التي تدعو إلى النظر في الثقافة والحضارة الشرقية ، أو تلك الصيحة العالمية التي تتردد الآن بين كثير من المفكرين تحت اسم (حوار الحضارات) وإن لم يظهر بعد الأثر الحقيقي لكل هذا، ولم تختبر الفكرة عملياً ولا أظننا ستظهر والشرق في تأخره وغفلته، فليس من الضروري أن تكون الصيحة في عالم الفكر والعلم أو عالم الروح، لكن لا بد أن يكون الشرق على الأقل مسائراً لغيره ومشاركاً في حركة المسيرة الإنسانية في التقدم بخط لا يمكن تجاهله إلا على حساب الإنسان ككل وعلى حساب مستقبل الإنسانية، وهذه المشاركة يجب أن يحسب لها حسابها في العالم وإن لم يكن حساب الصيحة المدوية أو الصيحة التي تحتذى وتتبع، ويجوز أن تكون روحانية الشرق عاملاً من عوامل إنقاذ الإنسان الحديث من أزيمته، ولكن بهذا الشرط وحده وإلا لكانت صيحة سيجليها غيرنا من ماضينا ونحن وقوف خارج إطار حركة التقدم الإنساني، أي ونحن في الظل أو على هامش أقل منه.

ويرى العقاد أن النهضة السياسية سبقت النهضة الاجتماعية. وأن الوعي السياسي سابق على الوعي الاجتماعي، وأن على العرب اليوم أن يلحقوا وبعيهم الاجتماعي، وهو

يرفض القول بأن الاتجاهات السياسية التي ظهرت عندنا كانت صنيعة الساسة في الغرب أو هي لعبة سياسية يخلقها الغرب لمصلحته ، ومن هذه الآثار الیقظة السياسية للعرب كانت الجامعة العربية وليست هي من صنيعة الغرب (لأنها في واقع الأمر مستمدة من یقظة الشعوب وإحياء التراث العربي منذ مائتي سنة في كل مكان يحتاج أهله إلى معرفة اللغة العربية)^(٢٨) فالیقظة العربية حقيقة واقعة وماثلة وهي (حركة طبيعية لاشك فيها قامت في نشأتها الحديثة علي الرغم من السياسة الأوربية ولم تقم باختيارها وتبديرها، وعادت إلى التجمع والوحدة بين الحريين العالميتين، لأنها لا بد أن تعود بعد قومتها الأولى)^(٢٩)

كان إبراهيم باشا يقول عن فتوحاته في أوائل القرن التاسع عشر إنها تمتد إلى حيث لا يوجد من يتكلم العربية، إذ كان يهدف إلى إقامة دولة عربية محضة ، وكذلك حاول محمد بن عبد الوهاب الاستقلال للتخلص من الحكومة العثمانية والاستقلال عن السيطرة الخارجية، وفي مصر قامت حركة «مصر للمصريين» إلى آخر هذه الحركات الثورية ، وهذه الآثار التي يتحدث عنها .

والعقاد فيما يخص الوطنية والفنون يرى أن العرب لم يكونوا مجرد ناقلين ولم تكن أوروبا في كل الأحوال مبتدعة. ففي مجال الوطنية مثلاً لم يكن معنى الوطنية الحديث – وإن كان وايد الحضارة الحديثة – وليد الذهن الأوربي إذ لم يكن موجوداً في أوروبا نفسها من قبل. وأما الغريزة الوطنية فهي قديمة وكذلك كانت عند العرب، وماعنى الوطنية الحديثة الذي انقرد به الإنسان بعد القرن الثامن عشر فهو غير هذه الغريزة، لأنه في معناه (مجموعة من الحقوق أو الصلات الروحية والثقافية)^(٣٠)

وأما فضل الأمم الشرقية في فهم هذا المعنى الحديث للوطنية فقد كان في أنها (نقلته بشيء من الاختيار والتمييز، ولم تنتظر به تسلسل الوقائع التي مرت تباعاً بالأوربيين قبل أن تفرضه عليهم الضرورات)^(٣١)

وفي ميدان الأخلاق والعادات الاجتماعية يرى أن تأثير الغرب قائم لا شك، ولكن لم يكن من اليسير انتقال العادات والأخلاق جملة في فترة قصيرة، كالفترة التي التقت فيها الأمم الشرقية بالغرب، فإن كان ثمة تأثير فمنه ما هو خير ومنه ما هو شر، ويتمثل الخير في العادات الطيبة والاهتمام بالألعاب والنزهات الخلوية ، ومنه أيضاً (وجود الرقصات الوطنية البريئة التي

يتلأى فيها الإنسان على نحو لا يخالف آداب المرومة والفروسية، ولا يصعب تهذيبه وتحسينه حتى يصبح رياضة من الرياضات التي تحيي النفوس والجسد ولاتخل بالأدب والحياء^(٣٣)

وربما انتقلت بعض مظاهر الفساد، ولكنه يؤكد أن من الحق أن الحضارة الأوربية لم تخلق الفساد في الشرق إذ كان موجوداً من قبل وإن كانت زودت الفساد بما يسميه (مسحة الطرافة) هذه المسحة من شأنها أن تستهوي النظر وأنها تمسح عن الفساد ما يشين عند أصحاب المروءات . وهناك صدمة أخرى أو إفساد آخر جاء مع صيحة الحرية الفردية التي اختلطت بالجرامة على آداب الجماعة حتى أصبحت الحرية عند البعض مرادفة للتغيير والتبديل وقلة المبالاة، واقتربت الشجاعة الأدبية بإقدام الشباب على المعائب والشهوات، ولكن ليست هذه الأمور مدعاة للتشاؤم بل عنده هي مدعاة للتفاؤل لأنها تعنى أن عصر الجمود ولى ولابد من هدم قبل كل بناء (ولابد من غيار وسقوط حول كل مهدم ، ولابد من تعثر قبل استقامة على السواء. فإذا تكشف الغبار واتضحت القواعد الباقية والقواعد التي يرتفع البناء على أساسها فقد يهون التشاؤم ويبطل التطير وتتراعى البصائر والأبصار معالم الثقة والاطمئنان)^(٣٣)

وعنده أن أثر الحضارة في الثقافات والعلوم لا يمس العقائد أو الجانب الروحي، وإنما يمس الجوانب الفكرية التي جاءت من اتصال الغرب بالشرق، ومنها ما فهمه الشرقيون خطأ أو على سرعة وانفعال، وكذلك في ميدان الفكر كانت مذاهب التفسير المادي للتاريخ ومسائل تواريخ الأديان وفلسفة النشوء والارتقاء تهز البعض لفهمه الخاطيء عند هؤلاء من الذين يخطفون العناوين دون الجوهر، ذلك أنها في جوهرها - فلسفة النشوء والارتقاء - جعلت مسألة الخلق في ملايين السنين بدلاً من ألوف . وعموماً هذه المذاهب ليست أقوى من مذاهب قديمة كانت شغلت الناس في أوساط الدولة العباسية وما بعدها مثل أثر الفلسفة القديمة أو أثر المعتزلة. والمهم أن انتباه الشرق إلى المعاني المختلفة في فهم الدين والوطن والعلاقة بين الفرد والدولة كان فيه تحد للجمود والجهالة وعصور الضعف . والخلاصة (أن الأمم الشرقية والغربية جميعها دائنة ومدينة في تراث الحضارة الإنسانية، وأنه مامن أمة لها تاريخ مجيد إلا وقد أعطت كما أخذت من ذلك التراث. إن الأمم تستفيد في باب الحضارة على الرغم منها وعلى الرغم ممن يفيدها)^(٣٤)

بهذه الخلاصة نرى الطريق وقد وضع أمامنا في نهضتنا، إذ من المعوقات الهامة التي تقابلنا مسألة الثقة أو التشكك في التاريخ العربي والإسلامي وقيمة المشاركة الحقيقية للأمة .

والعامل الثانى هو الإحساس الممزوج بالمرارة مقابل الغرب المتفوق، إحساس يتراوح بين الأنفة وبين الشعور بالدونية أو عدم تقدير الذات. من هنا تظهر أهمية كتب العقاد فى إظهار فضل العرب والمسلمين وأهميتها فى إحياء الروح الوطنية وخاصة إذا جاءت مقترنة بالبحث الكاشف لفضل هذه الأمة فى تاريخها المجيد على الإنسانية. ولعل هذا يذكرنا بصيحة (فيخته) فى (خطابات إلى الأمة الألمانية) عندما كان الفرنسيون يبسطون نفوذهم على برلين فكانت من أهم عوامل اليقظة الوطنية. وتأتى كتابات العقاد ويمكن ضمها تحت (خطابات إلى الأمة العربية الإسلامية) دون عنصرية تنكر حق الغير وهى تثبت حق أمتها. فموقفه إنما يدعو العرب إلى إدراك العيوب والعمل على التخلص منها وليتفتحوا على الآخر بثقة وفهم واستقلال فى ملكة الحس والشعور والقدرة على التمييز، ووراهم ماضيهم التاريخى المجيد سنداً فى معركة النهضة. وهذا الانفتاح الفكرى أو هذا الاتساع فى أفق الحياة الذى يدعو إليه لا يجب أن نبحت عنه فى الغرب فقط، ولكن فى كل أمة نجد فيها ما يوسع أفق الحياة شرقية كانت أو غربية ، ولذلك ينادى أيضاً بوجوب الأخذ من كل حضارة، فأشار إلى وجوب الجمع بين الثقافة العربية والهندية وتكاملها، وهى أمانة، على الأمة الرشيدة. أن تعمل عملها فى النهوض بها ^(٣٥). وعلى العموم فليس الشرق كله مساوئ ولا الغرب كذلك ، وليست مسألة الحروب فى الغرب خاصة به وحده، وليس الشرق وحده أيضاً هو داعية السلام فالقواميس العربية مليئة بأسماء الدروع والسيوف وما إليها مع كون هذه أسلحة هزيلة .

وتعقياً على كتاب (شروق من الغرب) لركى نجيب محمود الذى تمنى فيه مؤلفه أن يشرك على بلاده شعاع من الغرب لأنه صاحب الحضارة الحديثة ومبعث المعرفة وبه الإنتاج العلمى والأبى والفلسفى والنظم الاجتماعية والسياسية، ويقول (إننا نتطلع إلى الشروق من كل مكان حتى من الشرق القديم وحتى من الجنوب إذا طلع علينا شعاع من الجنوب ولا نتطلع إلى الغرب وحده حين نترقب الشعوب) ^(٣٦)

وهو يرى أن المهم أن يكون لنا « عين ترى » إذ فى الغرب نور وسحاب وشمس وضباب والمهم هو النظر أو هذه العين لأنها هى المعول عليها وحدها، فيجب أن نرى فى كل صوب وحذب ولا بد من نظرة تحيط بكل أفق وترفع إلى كل فلك.

موقفه العقاد من الفكر العربى المحاصر :

فى ضوء هذا الاهتمام بالدفاع عن العرب ومكانتهم التاريخية وثراء التراث الإسلامى القديم نلمح الثقة أيضاً عنده فى هذا التراث الجديد والمعاصر ورواد النهضة . وزعماء الأمة

والإصلاح وتصحيح مقاييس النظر إلى هؤلاء جميعاً ضرورة في الطريق. ويرى مفكرنا أن أقل الناس حظاً من الإنصاف هم المصلحون في الحياة وبعد الممات. في الحياة يتعرضون للفضب والغيرة لمخالفة الآراء الشائعة. وفي الممات ينسى فضلهم لأن الجيل الجديد يظن أن الأمر كان على ما هو عليه في الماضي أيضاً. ويفوته عناء المصلح ويضرب مثلاً لذلك بالأسئلة التي طرحت على محمد عبده وهي من قبيل : جواز إضاءة المساجد بالكهرباء - هل يجوز أن يرسل المسلم ابنه إلى مدرسة يتعلم فيها كروية الأرض - هل تنقض مادة الكبريت في اللعب الموضوع؟

فالإصلاح جهد وواجب كبير، ولم يكن محمد عبده يعفى نفسه من أداء الواجبات في كل الأحوال. والمصلح أقل الناس حظاً من إنصاف الناس، لأننا نعرف الكاتب من كتبه والمخترع مما اخترعه والقائد من اسم ما فتح من المدن، ولكن عمل المصلح ليس بهذه السهولة للوقوف عليه، فلا بد أن نعرف جهاده. ولعرفته لا بد من معرفة العصر في جميع الوجوه كيف كان وكيف تحول وكيف سارت فيه روح التحول هذه. وهذا جهد يتعب القارئ ويتعب الباحث.

إن حركة النهضة في حاجة إلى ملكات العظماء على أنواعها، وقد كان للشرق ول مصر مثل هؤلاء. كان هناك الأفغانى وتلميذه محمد عبده. وتلميذ عبده سعد زغلول على سبيل المثال. وهم وإن اتفقوا في الخصال فقد اختلفوا في الاستعداد. الأفغانى هو الداعية العظيم والدعوة هي (صيحة وحركة وعمل سريع وتوهج وقدرة على التنبيه وقرع الأسماع وفت الأنظار وهي لذلك أشبه بجمال الدين) وسعد زغلول هو الزعيم العظيم والزعامة هي قيادة وتوجيه وقدرة على تبادل الصلة بين الزعيم والشعب، وعلى توجيه الشعب في خدمة قضية أو إنشاء نظام من نظم الحكومة.

أما محمد عبده فهو المصلح العظيم لأن الإصلاح (ثقة وجد ومزيج من روح الوعظ وروح التعليم وإعراض عن الشئون الدنيوية وإنكار الذات في هذه الشئون)^(٣٧). والمهم هو اتفاقهم جميعاً في خدمة الشرق بكل ما أوتوا من استعداد وملكات.

والشرق بخير مادام قادراً على إنجاب أمثالهم ومادام عارفاً بما قدموا من مآثر وفيأ لهم مثنياً عليهم بحسن الجزاء، فلا بد من وجود هؤلاء ولا بد من معرفة ما أنوا ولا بد من الوفاء لهم لأن في هذاتربية وأخلاقاً، وقد كانت رسالة الأفغانى إنهاء العالم الإسلامى أو العالم الشرقى كله.

والعقاد وهو يتابع جهود المصلحين والزعماء ويعجب بهم يلتفت أيضاً إلى النقد بجوانبه الأخرى، إذ ارتبط بفكرة ما أو تصحيح معلومة؛ فنراه يصحح رأى الأتقانى فى رده على داروين إذ حسب أن الأخير من القائلين بالتعطيل، كما أن نقده لهذا المذهب شابته الخطأ وسوء الفهم^(٣٨) .

وكتابات العقاد عن رواد النهضة وزعماء مصر والعالم الإسلامى والشرقى علامة على الطريق أيضاً لإظهار فضل المتمازين والتدارك العلوم كذلك فعل مع محمد عبده مصلحاً وسعد زغلول سياسياً ومحمد على جناح وغاندى فى كتبه عنهم، فضلاً عن المقالات المختلفة ومفضلاً عن الكتاب والأدباء وهم كثيرون ، وتناولهم من الجانب الأدبى والفكرى ومن جانب تأثير البيئة. والرؤية الشاملة تختص بأهمية دراسته لهذا التراث الحديث فى نهضتنا والوقوف عليها أيضاً كما كان موقفه من الحضارة الغربية وشخصياتها الأدبية والفكرية والسياسية، وقد رأيناه يتفاعل بنهضة الأمة فى وعيها السياسى ويدعو إلى أن يلحق وعيها الاجتماعى بوعيتها السياسى ، وهو على ثقة فى رأيه هذا، وكذلك جاء رأيه فى مجالات العالم الأدبى لإرهاصات موجودة فى الإنتاج الفنى العربى وإنتاج متميز عالمياً أيضاً. لذلك يؤكد أن أدب العالم العربى سيكون أدباً عالمياً^(٣٩) . وكذلك يشير إلى استحقاق بعض الأدباء العرب جائزة نوبل ، ويظهر تفوقهم على غيرهم ممن حصلوا عليها بل ورجح فى مجال واحد على (جون شتاين بك) فى سنة حصوله على نوبل أربعة أدباء يفضلونه فى المزايا ولا يقصرون عنه فى واحدة من مزاياه وقد كان فى هؤلاء توفيق الحكيم ومحمود تيمور وميخائيل نعيمة ونجيب محفوظ أيضاً^(٤٠)

الموقف من الفكر الغربى *

وقد أشرت إلى موقف العقاد من الغرب والحضارة الإنسانية، ورأينا رؤيته للتقدم الإنسانى ودور الحضارة الحديثة والتقاء الشرق بالغرب وضرورة توسيع أفق الحياة. ولاشك أن تكوين العقاد الثقافى فى أحد جوانبه الرئيسية تكوين غربى، ومن المعروف تأثيره فى النقد الأدبى وغيره بالنقد الإنجليزى وتطبيقاته فى ذلك على الشعر العربى وقراءاته الواسعة المتعددة المجالات فى الثقافة الغربية والفلسفة الغربية ، ولا حاجة بنا للتأكيد على هذا لأننا نعرفه من كتابته وهو معروف للغير أيضاً . ولقد لاحظنا أهمية هذا المزج الثقافى عند المصلحين ورواد التنوير، وقد اتسم موقف العقاد بالموضوعية والاستقلال فى النظر وهو يضع مقياساً ، وهو ينظر، ولكنه لا ينساق وراء كل بدعة أو وراء كل جديد دون فحص أو نون مراعاة . وإن أعرض لكل جهده فى

النظر في الفكر الغربي وأرائه لأنها مسألة تحتاج لدراسة مستقلة - العقاد والفكر الغربي -
ولكني سأنشئ إلى رأيه في بعض أهم التيارات الفلسفية للمعاصرة ، ورأيه في دراسة الغرب لنا
أو قضية الاستشراق والمستشرقين. وأما الجانب الأدبي والفني فلن أعرض له لأن له مجاله في
الدراسات الأدبية وهي كثيرة.

أما موقفه من الاتجاهات والمذاهب السياسية فسوف نعرضه في فصل مستقل .

أولاً . موقفه العقاد من الوجودية :

الوجودية الجانب الإيجابي منها كما يراه :

إذا نظرنا إلى موقف العقاد من المذاهب الأدبية والفكرية والفلسفية سنجده موقفاً يتسم
بالتفتح وسعة الأفق ، ويتسق مع ثقافته الغربية العميقة. حقيقة إن العقاد في موقفه من هذه
الاتجاهات الحديثة شأنه شأن المفكر الغربي مع فارق وإضافة هو البعد الإسلامي والثقافة
الشرقية للعقاد، وهو يعد يعطيه المزيد من سعة الأفق والنظر لهذه الاتجاهات من داخلها
نفسها ، وفي نطاق بيئتها، في نفس الوقت الذي يعطيه القدرة على النظر والحكم من موقفه
الخاص العقائدي، وإذن فإنني أعني أن رأي العقاد في هذه الاتجاهات والموجات الجديدة والتي
كان الأمر في شأنها مازال حتى الآن لا يخلو من أخذ ورد ومن موافقة ورفض فلم تسلم الوجودية
من الهجوم عليهما من شتى الاتجاهات المختلفة ، وحتى يكتب أحد الكتاب (جان كانايا) (الوجودية
ليست فلسفة إنسانية) ^(٤١) رداً على محاضرة (سارتر) الوجودية مذهب إنساني ، وكذلك (راسل)
وغيره مع الاختلاف في المنطلق وأوجه النقد، والمهم في الأمر أن الخلاف نفسه نجده في الغرب
حول هذه الاتجاهات، ومع ذلك فلن نجد موقف العقاد في نقده للثقافة الغربية في اتجاهاتها
المختلفة إلا كموقفه من الثقافة العربية، أعني من حيث موازين القبول والرفض والتقييم. وعلى هذا
الأساس سار في قبول ورفض الاتجاهات الحديثة في الفكر العربي المعاصر في الأدب والشعر
والفلسفة، ولكن موقفه العام هو موقف المتفتح - أعني موقف الدارس الذي بدأ بفهم ودرس ما يقرأ
ولكنه يزنه بميزان النقد المعلن المحدد في قبوله وتقنيده لأسباب الرفض والقبول، فالعقاد وإن
انتهى نحو اتجاه ما بالرفض إنما يأتي هذا بعد دراسة وإعمال عقل، ومنطلقه الأساسي في النظر
إلى الاتجاهات الجديدة نجده في قوله (من الخير أن تدرس المذاهب الفكرية بل الأزياء الفكرية
كلما شاع منها في أوروبا مذهب جديد. ولكن من الشر أن تدرس بعناوينها وظواهرها دون
مراعاة من عوامل المصادفة العارضة والتدبير المقصود) ^(٤٢)

ويكتب العقاد عن المدارس الأدبية في الغرب ولكنه يتحدث في نفس الوقت عن ظاهرة فرنسية يؤصلها تاريخياً، ثم يعود ليسوق الشواهد ويستقرئها من التاريخ الأدبي والاجتماعي الفرنسي، هذه الظاهرة هي ظاهرة (الموضة) أو ظاهرة طابع الأزياء والمواسم، يرجع ذلك إلى أيام (لويس الرابع عشر) حيث كان البلاط الملكي يعيش أفخم وأفخر بلاط في أوروبا من حيث حياة البذخ والترف والمظاهر والزينة، وكذلك كان شأن النبلاء والنبيلات كل منهم يحارل محاكاة البلاط الملكي في هذا الترف، فهذا النبيل ينافس الآخر، الأول يتزين بشارة وزى مع أهله وصحبه، والثاني ينافسه بأحسن منه، وماهى إلا أن يتقلب المجتمع بين الزيين حتى يأتى ثالث. وهكذا ظل الأمر في العاصمة الفرنسية بعد لويس الرابع عشر بزمان طويل، وقد ترك هذا أثره على الحياة الثقافية بجانب الحياة الاجتماعية.

ترك أثراً بالخير والشر في حركات الآداب والفنون، ثم إذا به يترك أثره (هذا التنافس) على الثقافات الأوربية كلها بما له من حسنات وسيئات. وهكذا أخذت تنشأ المدارس في الموسيقى (فمارى أنطوانيت) تشجع الموسيقى الألمانية (جلاك) والحسنة مدام (دى بارى) تشجع الإيطالية (بتشيني) وهكذا سار الجدل وانقسم التشجيع بين هذين لفترة في باريس، بين النوق الألمانية والنوق الإيطالية، أو المفاضلة بين الهارمونية والميلودية أو على المعانى الموسيقية والمعانى التمثيلية في تحضير الروايات التاريخية. ويقف وراء ذلك كله التنافس بين سيدتين، وهو خلاف على وسائل الزينة.^(٤٣)

وتنتهى الملكية ولا تنتهى هذه البدعة الخاصة بالمواسم والأزياء من فرنسا. وما زال حتى الآن لهذه الأسر النبيلة الأثر الكبير على الحركات الثقافية، ومع ذلك فهناك أسباب أخرى ترجع إلى (طبيعة المزاج الفرنسي نفسه تنزع به إلى البدع والأفانين والتحزب في كل مجال من مجالات الحياة العامة ولا تنحصر في الآداب والفنون)^(٤٤) ويستشهد العقاد ببعض الباحثين المعنيين بتطبيق الدراسات النفسية في دراسة النزعات الاجتماعية حيث علوا تعدد الأحزاب بهذه الطبيعة حتى يصبح أى تحليل يتجاهل هذه الطبيعة يعد ناقصاً بالإضافة إلى الجانب التاريخي. وإذن ليست المسألة فقط حب الفرنسيين للجدل والمناظرة فهكذا تظهر البدعة في فرنسا ثم تنتقل إلى غيرها، ومصداق قوله أن هذه البدع تكثر في فرنسا عنها في إنجلترا وألمانيا والولايات المتحدة أيضاً. لكن يبقى سؤال هو: ما المقياس الذى نقيس به البدعة من المذهب الصحيح؟ أو المقياس الذى نفرق به بين المذهب أو المدرسة الصحيحة والمدرسة الزائفة؟ .

هنا يجيب العقاد (إن المدرسة الصحيحة ثمرة طبيعية نميزها بعد وجودها ، وأن المدرسة المختلفة ثمرة صناعية يسبقها التدبير والتوافق قبل أن نعرف لها وجوداً)^(٤٥)

وإذا انتقلنا من هذا الحكم إلى الوجودية ، هل هي مدرسة زائفة أم مدرسة صحيحة ؟ وما رأى العقاد فيها ؟ نرى أن موقف العقاد من الوجودية ليس هو الموقف المؤيد كلية ولا هو الموقف الراض لها تماماً ، ولكن يحسب لها إيجابياتها ويحسب عليها سلبياتها ، فلاشك أن النزعة الفردية أو اهتمام العقاد بالفردية والحرية الشخصية ، وفكرة البطل في التاريخ يجعله يرى في الوجودية من هذا الجانب دعوة صحيحة ومقبولة من هذه الناحية ، وخاصة فيما يتعلق بمسألة التبعية وتحمل المسؤولية . وبالطبع سنجد أنه أميل إلى فلاسفتها المؤمنين ، بينما نجد في موقفه رافض وناقد لسارتر كلية ، ولنتنظر في رأيه بالتفصيل.

والعقاد كان يطلق على الوجودية أيضاً وصف «الأزياء الفكرية» إلا أنه يعتبرها في نفس الوقت « فلسفة حياة » وليست مجرد بدعة ؛ لأنها شديدة المساس بالأخلاق والقيم الإنسانية على اختلافها ، وهذا هو السبب نفسه الذي يجعلها قابلة لتفسير البعض لها تفسيراً يهدم كل ما بناه الإنسان من قيم ومثل عليا .

وذلك سميت أحياناً « بفلسفة العدم » . لقد نشأت الوجودية في الدنمارك وألمانيا قبل فرنسا ولكنها كانت (فكرة) ثم أصبحت في فرنسا «نحلة» فكرياً أو اجتماعياً في الحى اللاتينى. ولا أعرض لعرضه للفلاسفة الوجوديين والوجودية ، فالهم أنه ينكر أنها تطلق على مجموعة من الفلاسفة يناقض بعضهم بعضاً في كثير من التفصيلات والاسس ولكن يجمعهم إيمانهم بحق الفرد أو حق الشخصية الإنسانية ومقاومة طغيان الجماعة وإنكار المصطلحات الشائعة التي تتحكم في آراء الناس بغير تمحيص، وهو يذكر منها المؤمن كـ (جيريل مارسيل) ومن لا يؤمن ويلحد بالدين (كارل ياسبرز) والملحد (كهايدجر وسارتر) ثم يعود ليفرق بين معنى حرية الفرد عند (كيركجارد) ومداهما عند (سارتر). ويرى العقاد أن القضية الأساسية في الوجودية ، وهى السؤال عن الوجود أو سبق الوجود على الماهية، هل الوجود الحقيقى للنوع أو للفرد؟ هذا السؤال هو سؤال عن الكليات وهو سؤال قديم وليس جديداً . وقد جاء اسم الوجودية من القول بسبق الوجود على الماهية، وعنده أن الاتجاهات المختلفة تتفق على هذا، والمشكلة الأساسية هى مشكلة الكليات^(٤٧) فى حقيقتها، وبالتالي فالمشكلة قديمة وليست جديدة، فهذا الاسم (لم يأت من رأى جديد ولم يكن فى أساسه حرفاً لم يعرفه المشتغلون بالفلسفة من أقدم عصورها على عهد

الإغريق، وليس في قراء علم الكلام كما يعرفه المسلمون من لم يسمع بالقضايا العقلية التي يرجع إليها (الوجوديون) عند إطلاق عنوان (الوجودية) على مذهبهم الجديد^(٤٨) وإن فالفقاد يرد المسألة إلى مشكلة الكليات، والوجوديون يذهبون إلى إنكار الكليات واعتبار أن الموجود هو الفرد المحسوس . ومادام الأمر كذلك يجوز التضحية بالفرد من أجل الإنسانية إذ هي صورة لوجود لها في الخارج.

ويرجع مسألة اهتمام الوجودية بالفرد إلى بعض الاتجاهات أو الأحوال التاريخية لأن الوجودية اقترن ظهورها بظهور الاتجاهات الديمقراطية الحديثة حيث كاد يمحي الفرد في غمار الجماهير. ومن ناحية ثانية ضاعف هذا الخطر ظهور اتجاهات الديكتاتورية أو حكم الفرد ، وظهر الشيوعية والفاشية والنازية^(٤٩) . والعقاد يرى أن الديمقراطية وإن كانت لازمة للجماعات إلا أن (الشخصية الإنسانية ألزم منها للحى في تكوينه واستكمال وجوده ونفع الجماعة نفسها بمزاياه وقضائيه وخصائصه التي تمنعه أن يذهب غريقاً في لجة الغمار)^(٥٠)

هنا كان الملتق فقاء المخرج بظهور حركة تنتصف للشخصية الإنسانية وتبطل أضرار الحركة المضادة ولتبطل منافعها. وكانت الوجودية هي هذه الحركة التي ببرت المخرج وأزالت الخطر على الأفراد و على الأمم ، ولهذا فقد ظهرت بصور شتى قبل اشتهاها باسمها، ويرجع العقاد الوجودية إلى (كارل ليل) وإيمانه بدور البطل في التاريخ وإتقانه للبطولة ، وإلى (نيتشه) ودعوته إلى السورمان ، أيضاً إلى (هربرت سينسر) في دفاعه عن الفرد ضد طغيان الحكومات، (وفي هذا الجانب يرى إيجابية الوجودية أو أن هذا هو الجانب السليم منها) فهي بهذا نتيجة طبيعية لحالة طبيعية سليمة ، ولكن الجانب الخاطى فيها هو ما يترتب عند بعضهم من نتائج على تأكيد الشخصية الإنسانية، حيث يذهب إلى أنه لا معنى للطبيعة البشرية أو للأخلاق التي تقرضها، وكل فرد حر يختار ما يشاء وليس له ألا يختار أو أن يتنازل عن اختياره، ولا فرق بين اختيار وآخر إلا حرية الشخص ومسئوليته عن اختياره. ولما لم يكن هناك تقدير سابق للحياة البشرية فليست هناك غاية ، والحياة فلتة من الطبيعة أو عبث. هذا هو الغالب على سارتر وأصحابه في الحى اللاتينى ، وكما تظهره مسرحياته، حيث يستبج ما يناقض الأخلاق ، ولا فرق عنده بين الخائن والأمين !! وعند العقاد أن هذه التخريجات مريضة وتتم عن الانحلال بل هي خطأ في العقل والمنطق وخطأ في القياس والاستدلال، ويذهب العقاد ليدال على الخطأ في نظرة

الوجوديين إلى استقلال الفرد عن النوع إلى هذا الحد بدليل بيولوجي، فوجود النوع الإنساني حقيقة بيولوجية وليس مجرد تصور أو فرضية.

والفرد نفسه لا يتم كلامه إلا إذا نضجت الوظائف النوعية فيه ، وإلا أصبح ناقصاً مسوخاً. واختلاف الأفراد لا ينفي الوجوه النوعية القائمة على وحدة الخصائص، فليس في ورق الشجر على اختلاف أنواعه وورقتان متشابهتان ، فهل ينفي هذا علم النبات. إن الطب البشري يدرس صحة الإنسان دون أن يدرس صحة كل فرد على حدة فلا يمتنع الطب لذلك. وعلم الأخلاق كعلم النبات وكعلم الطب يصح أن يقاما وأن ننظر في كل حالة فردية دون أن ننفي القواعد، لأن الأخلاق لم تفرض على الإنسان، لأنه قبل بوجود الماهية أو لم يقبل (وإنما تقررت الأخلاق لأنها سنة حيوية لاغنى عنها للأجيال الإنسانية)^(٥١)

ولذلك فالعقاد يسخر مما يراه انحلالاً أو تفلسفاً لتبرير انحلال، فالشجرة إذا اصفر ورقها لانقول إنها لم تعتقد في ماهية الوجود أو وجدته عيباً ، ولا فرق بين الاصفرار والاحمرار وإنما نقول أنها مريضة فقدت مقومات الوجود. والأمر كذلك إذا ما رأينا إنساناً ما انحلت أخلاقه واضمحلت فقد اضمحلت فيه سنة الحياة ولا فرق بينه وبين الشجرة إلا أنه يستطيع أن يتفلسف أو يقول أنه اختار هذا لأنه من الوجوديين. إلا أن العقاد في نقده هذا يعنى على الوجودية كما مثلها سارتر في البيئة الفرنسية لأنها لم تحرف هذا الانحراف خارج هذا النطاق. ومرجع ذلك عنده أسباب عامة تختص بالبيئة الفرنسية - سبق ذكرها، وأسباب خاصة بسارتر نفسه ، وللتدليل على رأيه هذا يعرض نموذجاً آخر في بيئة أخرى ويمثله (برديانيف) والتي لالتقتى مدرسته ومدرسة سارتر إلا في الاسم والإيمان بتقديس حق الفرد في مسائل الضمير.

وقد عاش (برديانيف) ظروفاً عديدة مماثلة، عاش محنة الحرية الإنسانية وقاوم الطغيان في كل أشكاله السياسية والدينية . قاوم القياصرة والشيوعية والكنيسة أيضاً ، وترك روسيا إلى ألمانيا، ثم تركها هرباً من النازية إلى باريس، واعتقل بعد أن احتلها الألمان ثم أفرج عنه . وقد عاش كل هذه الظروف وعاش في قلب الثورة والانقلاب، وخلص إلى الإيمان بصلته بين الإنسان وخالق الكون، وطريق الإنسان في ذلك ضميره الذي لاسلطان لفرد عليه، وأعلن أن الديانة قوة اجتماعية لا غنى عنها في تطور البشرية، ومع ذلك فالفرد يملك ضميره ويستطيع أن ينجو من الحيرة واليأس إذا ملك هذا الضمير واهتدى به، وقد عرف من البلاد ما هو مسرح الغواية واللهو كما عرضها سارتر ، ولكنه لم يقل بالإباحية التي اتجه إليها سارتر.

أعود إلى الأسباب التي يرجع إليها العقاد اتجاه سارتر بعد أن أعطي نموذجاً آخر من الفلاسفة الذين تجمعهم الوجودية. وبعد أن ينفى أن تكون الامتحان بمسرح اللهو والغواية، ثم أخذ يعدد الأسباب الخاصة بسارتر نفسه بعد أسباب البيئة الفرنسية، ولعل العقاد يبدو قاسياً في حكمه ولكن يجب أن يؤخذ الرأي المأخذ الذي يستحقه من الاهتمام، فالعقاد لا يلقى حكماً سطحياً وإنما يأتي رأيه داخل منظور متكامل ينظر منه إلى الأدب والفلسفة في الغرب والشرق على السواء.

هذا المنظور ربما بدا مغالياً عند البعض ويجب أن يؤخذ بشيء كثير من الحذر، ولكن الحقيقة أنه ليس متعصباً أو مطلقاً. ولكن ماهي الأسباب المتعلقة بسارتر؟ عنده أن السبب الأول يرجع لتكوينه . والسبب الثاني يرجع لاتصال نسبه بالصهيونية .

والعقاد يعطى التكوين الجسمي دلالاته النفسية وأثاره على فكر الإنسان وتوجهاته وخاصة إذا ما شاب هذا التكوين نقص أو اعتراه تشوه. وفي سارتر دلائل اختلال تبدو أعراضها في شيء كالشلل يعترى شقه الأيمن^(٥٢)

ويرجع نسب سارتر من ناحية أمه اليهودية لليهود، وقضى معظم أيامه بينهم، كما اهتم كثيراً بالدفاع عن السامية ومقاومة الحركة المضادة Antisemitism وقد نشر محاضرة في ذلك أثناء معارك فلسطين بعنوان (صورة عدو اليهود). Portrait of the Anti-semite . وأعود فاقول أن موقف العقاد لا يمكن تجاهله تحت عناوين وأسماء ضخمة من الحرية الفكرية أو رفض فكرة الغزو الثقافي - إلخ ؛ لأن العقاد لا يأخذ الموقف الذي يمنع أو يحجر ولكنه يأخذ الموقف المحلل الكاشف ، أو لنقل الموقف (الند) الفاهم القادر على التحليل والهضم والحكم بالقبول والرفض . وهذه قضية هامة في حياتنا الثقافية. وحقيقي أن العقاد يحذر كثيراً من الدعاوى الشيوعية واليهودية أو الصهيونية، ولكنه يحذر أيضاً من الاستعمار كما سنرى والاستشراق، ولكن كله في نطاق موقف (الند) الفاهم يرفض ومعه مسبباته العقلية حجة بحجة ولا يعيبه أن ينطلق من جنور إسلامية عقائدية ، أو من جنور عربية أو وطنية مصرية، فهذا حقنا وشخصيتنا وكياننا واستقلالنا الفكرى أيضاً. يقول العقاد تعليقاً على شرحه لوجودية سارتر (وان تفهم المدارس الحديثة في أوروبا مالم تفهم هذه الحقيقة التي لا شك فيها، وهي أن أصبغاً من الأصابع اليهودية كانت وراء كل دعوة تستخف بالقيم الأخلاقية وترمى إلى هدم القواعد التي يقوم عليها مجتمع الإنسان في جميع الأزمان)^(٥٣)

يجوز أن تكون الوجودية كاتجاه أو أسلوب حياة قد خفت حدتها وذاب الاتجاه السارترى ، ولعل اتجاهات جديدة بدأت، ويجوز أن نقول إن الشيوعية قد هبطت في نشاطها ودعوتها بعد التغيرات الجديدة بل ويجوز ، أن يكون الحكم الذي أطلقه على هذا أو ذاك فيه بعض التجنى أو بعض التساهل. ولكن ما يبقى هو الميزان الذي يقدمه العقاد وهو الذي نحتاج أن نقف معه وقفة طويلة لنراجعه.*

ثانياً: موقفه العقائدي من الوضعية المنطقية (Logical Positivism)

الوضعية المنطقية كاتجاه فلسفي - مثلته جماعة فيثا والتي انتقل كثير منها من أوروبا إلى أمريكا- تهتم أساساً (بالتفكير العلمي) ، وقد قصرت مهمة الفلسفة على العمليات التحليلية فقط وبون وصف الأشياء وعبارات اللغة إنما تنقسم إلى نوعين:

قضية إخبارية مجالها (العلوم الطبيعية) وهي التي تخبرنا عن جديد أو أن محمولها يضيف جديداً إلى موضوعها.

وقضية تحليلية ومجالها (العلوم الرياضية) وهي لاتضيف جديداً. أو أن محمولها يكرر مافى موضوعها.

هذان النوعان فقط يمكن الحكم عليهما بالصدق والكذب - ومعيار صدق القضية الإخبارية هو مدى تطابقها مع الواقع الخارجي ، ومعيار صدق القضية التحليلية هو الاتساق .

وماعدا هذين النوعين هو لغو أو كلام فارغ ، بمعنى أنها عبارات لايمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب .

وصدق القضية التجريبية لايزيد على درجة من الاحتمال، أما صدق القضية التحليلية فيقيني.

وقد كان لهذا الاكتشاف ، أعنى أن العبارة الرياضية تحصيل حاصل (Tautology) أهمية كبيرة إذ حاول كثير من الفلاسفة إخضاع العلوم الطبيعية لمنهج العلوم الرياضية حتى يضمّنوا لها مافى الرياضة من يقين . ومع هذا الاكتشاف فلامجال لهذه المحاولة.

وعلى أساس هذا التقسيم للقضايا واستناداً إلى مبدأ التحقق Principle of verification - استبعدت الوضعية المنطقية قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية إذ لايمكن الحكم عليها بالصدق أو

الكذب ، وبالتالي فهي كلام فارغ Nonsense إذ لاهى قضايا تحليلية Analytic Proposition ولاهى قضايا تركيبية Synthatic proposition ومبدأ التحقق يقابله أيضاً فكرة ما بين العقول أو ما بين الثنائيات Inter subjectvity – أى أن التحقق لابد أن يحدث بين اثنين، فإذا لم يحدث أصبحت القضية غير مبرهنة وبالتالي غير علمية.^(٥٤)

وعلى أساس مبدأ التحقق رفضت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا. والفلسفة إذن ذات طابع منطقي وليست نظرية أو مذهباً. أو الفلسفة يجب أن تكون نظرية العلم أو منطق العلم. ولكن استبعاد الميتافيزيقا قد ورد من قبل (كانط Kant) وعند (أوجست كونت Comt) ولكن الأول رفض الميتافيزيقا لعجز العقل ، أو لأن الإنسان لا يستطيع معرفة الشيء فى ذاته. ولا يعرف إلا ظواهر الأشياء... وإن فرغ من لعجز العقل فقط.^(٥٥)

والثانى رفض الميتافيزيقا أيضاً ولكن لأنها من مراحل ثلاث مر بها المجتمع الإنسانى – المرحلة اللاهوتية – الميتافيزيقية – والعلمية الوضعية – ولذلك رفض الميتافيزيقا باعتبارها مرحلة تخطاها الإنسان. وهذا يختلف عن رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا باعتبارها كلاماً فارغاً من المعنى.^(٥٦)

ولقد أثار هذا الاتجاه الذى مثله « زكى نجيب محمود » فى العالم العربى ، المناقشات الفكرية . فاستبعاد الوضعية المنطقية للميتافيزيقا والعلوم المعيارية، وقصرها مهمة الفلسفة على التحليل، كان موضعاً للنقد والهجوم والطمع من المناقشة الفلسفية وحتى التجريح والانتهاج . وكان زكى نجيب محمود يؤكد مع كتاباته اللاحقة فى التراث تمسكه باتجاهه مع تأكيد على ما اعتقد أنه خفى على آخرين من أن ما يكتبه فى سبيل التجريبية العلمية إنما يقصد به مجال واحد من مجالات القول – وهى كثيرة – وهو مجال «العلم» ولكن هناك مجالات أخرى كالشعر و النثر الأبيى – وشتى صنوف التعبير الوجدانى على اختلافها. وعلى ذلك فالشروط الخاصة للعبارة العلمية لكى يمكن أن تكون مقبولة على أسس منطقية تجعل لها (معنى) قابلاً للتحقق لا يقصد به هذه الشروط على الشعر أو القصة إذ إن كل صنف من صنوف الأقوال الأخرى له معياره الخاص.^(٥٧)

مهما يكن من شىء فقد نشأ لهذا الاتجاه أنصاره ومعارضوه وترك آثاره فى الفكر الفلسفى العربى. ولعل رد الفعل العنيف ضد هذا الاتجاه يفسره مايقوله أحد المتخصصين

الغريبين في قوله، إنك عندما تقول لخصمك إن عبارتك باطلة فإنك تثير أعصابه، أما إذا قلت له إن عبارتك لا معنى لها فلا بد أن يكون لذلك ما هو أسوأ من مجرد إثارة الأعصاب^(٥٨) وقد نقد العقاد وهذا الاتجاه الفلسفي من خلال نقده لكتاب المنطق الوضعي لزكي نجيب محمود ، الذي أراد صاحبه أن يعرض قضايا المنطق الحديث من خلال وجهة نظر الوضعية المنطقية . وقد بدأ العقاد بعرض لنشأة المذهب في جماعة فينأ ونوعى القضايا التي حددها الوضعيون التي لها معنى أو التي يمكن وصفها بالصدق والكذب على ما ذكرنا .

نقد العقاد :

تتعدد أوجه النقد التي يوجهها العقاد لهذا الاتجاه، من بين نكر آراء آخرين يؤيدهم في تقديم، وبين النقد الخاص الذي يرد به على الوضعيين المنطقيين ، فنذكر أولاً رأى (أريك جنجر) بأن رأى الوضعيين أنفسهم لا يخرج طبقاً لمقاييسهم عن كونه كلاماً فارغاً، لأنه لا هو قضية تركيبية ولا هو قضية تحليلية . ويضيف العقاد إنه من الممكن الجزم بحقيقة لا يوجد لها صورة في الخارج. وهب أن إنساناً قال إن العدم مستحيل، فهل يمنعه من رأيه هذا أن الوجود الخارجى ليس فيه ما يسمى (العدم) أو (المستحيل) ؟ ثم إن الذى يقول بعكس ذلك إذا لم يجزم باستحالة العدم فيلزم عن قوله أن العدم ممكن، ثم فليبحث بعد ذلك عن هذا الإمكان بأحد نوعى القضايا التركيبية أو التحليلية ، أى تحصيل الحاصل وبالمقابلة بالواقع المحسوس .

ويستطيع أن يقول أن الوجود أبدى لا بداية له ولانهاية فتستخدم لفظ «أبد» لئلا يقال ذلك ما يسمى « أبدا » فى الواقع، لأنه لا أول له ولا آخر، ومن ثم لا يمكن إدراكه. ويتساءل العقاد: ما معنى التقلبة الهندسية ؟ وهل لها وجود فى الخارج؟

إننا نعرفها بأنها (لا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا ارتفاع). وهى بالتالى لا وجود لها فى الواقع. ومع ذلك فبناء عليها تقوم كثير من الحقائق الرياضية، فهل يلزم من ذلك وصف الرياضيات بأنها كلام فارغ؟ وإذن إن جاز لنا أن نستخدم مثل هذه التعريفات فى الرياضيات فلماذا نمنع جواز استخدامها فى غيرها؟.

هنا يناقش العقاد الموضوع من خلال الاستناد إلى الرياضة ، وهى عند الوضعيين تشكل أحد نوعى القضايا ذات المعنى. ثم ينتقل إلى العلم التجريبي فيتساءل من خلال نظرية التطور مستنداً إلى رأى «أرنولد لين» صاحب كتاب «الثورة على العقل» ويطرح السؤال التالى : ما الدليل

فى رأيهم على أن الصوت انحدر من الفقاريات الأرضية؟ إننا لم نجد بين المتحجرات ما يدل على هذه الصلة، ومع ذلك فإذا كانت الداروينية علماً يمكن إثباته فكيف السبيل إلى ذلك؟. ويناقد زكى نجيب فى قوله (إن العبارة التى لاترسم لنا صورة نستعين بها فى المطابقة بين ما تزعمه وبين ما هو فى الطبيعة لا يكون لها معنى على الإطلاق . هى جلبة أصوات كالذى يحدثها سير العجلات فى الطريق؛ لأن معنى الكلام هو طريقة تحقيقه .. وإن معنى القضية وكيفية إثبات صدقها شئ واحد)^(٥٩). ويكمل العقاد الأمثلة السابقة ومسألة رد الصوت إلى الفقاريات الأرضية فيقرر أن المعنى قد يستمد بالحس أو قد يستفاد من الحس لتفسير بعض أجزاء المعنى، ولكن الحس غير المعنى، ودليله أولاً من الحيوانات السفلى حيث يوجد الحس بلا معنى ، كما أن الحس فى الإنسان لا يوجد المعنى معه على قدره ، بمعنى أن أقدر الناس على الإحساس ليس هو أقدرهم على استخراج المعانى وتآليف الصور الذهنية.

ثم لننظر فى التعريفات، أى تعريف المحسوس وتعريفات القيم الأخلاقية والفنية، لأننا سنجد أن تعريفات المحسوس ليست أسهل فهماً من تعريفات القيم، وبالتالي يصبح استنتاج الوضعيين فى أن العبارات الأخلاقية لا تصلح بالتالى أن تكون قضايا لعدم تطابقها مع شئ فى الخارج، مما يجعلها لا يمكن الحكم عليها إذ هى غير قابلة للتحقيق. بمعنى أوضح وإن علم الأخلاق يبحث فيما يجب أن يكون لافئما هو كائن - أقول يصبح استنتاجهم بالتالى خطأ أو غير صحيح.

وفئما يتعلق برأيهم فى علم الأخلاق من حيث بحثه فيما يجب أن يكون يقول العقاد (نعم وكذلك الدائرة كما يجب أن تكون غير كائنة فى مناظر الطبيعة ، فهل نحذف قياسها من أجل هذا من حساب العلوم؟)^(٦٠)

وخلاصة رأى فيلسوفنا أنه يجب أن نلتفت إلى الفارق بين صعوبة تعريف المعنى وبين انعدام المعنى على الإطلاق .. فكون تعريف المسائل المعنوية كالجمال والخير أصعب من الحسيات، لايعنى انعدام المعنى أو عدم قابليته للتصديق أو التأكيد. فإذا قال قائل إنه من الصعب أن نتأكد من صدق أو كذب قولنا أن «العدل جميل» إذ ليس هو كذلك عند جميع الناس ، فلا يعنى هذا انعدام المعنى فى هذه الجملة على الإطلاق، وإنسأل ماذا يعنى قول الطبيب فى نطاق الحسيات : إن هذا الدواء شاف لبعض الأمراض؟ هل من فرق بين هذا القول وبين قول الأخلاقى أن العدل دواء شاف لداء الفوضى والظلم فى المجتمعات ؟ إننا نكتفى لتصديق قول الطبيب بالنظر فى

النتائج، ولكن ليس منا من يبحث في فعل كل قطرة من النداء في كل خلية ، فإذا كان الأمر كذلك فلماذا لا نكتفى بالنتائج من الأخلاقى، إذا قال لنا أن العدل شفاء من داء الظلم والفضوضى؟ ومن هنا يذهب العقاد إلى أنه لاخلاف فى جوهر المعنى بين قضية حسية وقضية أخلاقية، إذ ينحصر الخلاف كله فى (إن عناصر الإثبات فى إحدى القضايا أكثر أو أخفى من عناصره ، فى قضية أخرى) (٦١)

وهذا فرق قد نجده فى الوقائع القائمة على المحسوسات، إذ إن إثبات أن نجوم بعض المجرات على بعد ملايين السنين الضوئية ليس فى سهولة إثبات القضية القائلة أن البعد بين هذه الحجرة وتلك ثلاثة أمتار.

ينتقل العقاد بعد ذلك ليسأل عن الفكر الإنسانى فى تاريخه وعن قضايا الفلسفة كما تتناولها أفلاطون، وأرسطو، وديكارت ، وكانط . وقد بحث هؤلاء فى موضوعات عديدة يخرجها الوضعيون من نطاق القضايا ذات المعنى. فهل بهذه السهولة تخرج هذه الموضوعات من نطاق المعنى؟ ونحكم على الفكر بأنه كلام فارغ؟ قد يرد الوضعيون وأتباعهم بأن الفكر البشرى قد ضل الطريق قديماً، وقد أن له أن يرجع عن هذه الضلالة، وهنا يقول العقاد : ولكن المحسوسات والواقع كانا مصدر تلك الضلالة، بينما سلمت علوم العقل المجردة من الضلالة كالهندسة لأنها سلمت من الآفات الحسية الواقعية مصدر فتنة الوضعيين .

ويرى أن دعوى الوضعيين لها فى القديم ما قد يشابه دعواهم الآن، ويسوق مثلاً على ذلك (إسكتس إمبريكاس) فأنصاره قديماً قالوا بلسانه:

(يدعى بعضهم أنه نهار. فنقول لهم افرضوا ثم نعرض دعواهم على الواقع ونرى أن الواقع الموجود يؤدهما فنقرر أن ما ادعى صحيح) (٦٢)

ويحسب مفكرنا أن أصحاب الوضعية المنطقية لن يذهبوا إلى أبعد من هذا، ومع ذلك فإن ماقاله (إسكتس إمبريكاس) وأتباعه لايسارى شيئاً مقارنة بفكر أفلاطون وأرسطو وديكارت، وهم مع ذلك أصحاب فكر زائف عند الوضعيين المنطقيين.

بقيت ملاحظة أخيرة أشير إليها هنا، وهى أن العقاد دائماً فى دقة الحكم يفرق فى الحكم على المذهب نفسه من حيث بناؤه الفلسفى وقوته. وبين الحكم على الكتاب أو الدراسة من حيث

هي، ولهذا نجده مع رفضه لهذا الكتاب ونقده السابق يؤكد على قيمة الكتاب أو دراسة زكي نجيب
من حيث قصد المؤلف أن يعرض قضايا المنطق من وجهة نظر الوضعيين، فيقول إن الكتاب
والمؤلف يستحقان الثناء ، ويغبط الوضعيون بقدرة المؤلف على عرض مذهبهم.
(وأحسب أنه لو ثبت مذهب بحسن العرض والاستدلال لثبت بهذا الكتاب مذهب الوضعيين
المنطقيين)^(٦٣) *

ثالثاً: موقفه الحقايق من الإستشراق، والمستشرقين :

للاستشراق Orientalism دوره غير المنكور في نشر التراث العربي وجمعه وترتيبه
وتحقيقه في إطار دراسة منهجية ، حتى وجدنا من التراث العربي وكنوزه الكثير بين أيدينا محققاً
مدروساً ومنشوراً، ولكن هذا لايعنى خدمة خالصة انية للعرب والمسلمين، ولايعنى غياب الهدف
الاستعماري بوحقاً ليس لنا أن نطلب من الآخرين التطوع لخدمتنا ومساعدتنا في معرفة تراثنا
والوقوف على كنوزه من أجل نهضتنا أو مساعدتنا، فلكل أن يعمل لأهدافه الخاصة ، ولكننا مادامنا
في مجال البحث العلمي فلنا أن نطالب الآخر بمطالين عادلين ، الأول : العلم الصحيح قبل الحكم.
و الثاني نزاهة الحكم والموقف العلمي. وليس في ذلك مغالاة ولاطلب لخدمتنا ولكنه مطلب يرتبط
بدعوى البحث العلمي عند الآخرين ، وخاصة إذا كان هذا الادعاء أول مايطعنه الآخر في عمله،
فإذا جاءت الإساعة المتعمدة، وإذا جاء الجهل وعدم الإلمام أو التثوق والفهم الصحيح للغة والطبيعة
العربية، فلنا أن نظهر هذا ونصححه، بل لنا أن نرد ونفند حجج الخصم ، ولايطلب منا اعتراف
بفضل ما أن نغفل عن إساءات أسوء فهم متعمد لتشويه الصورة ، وخاصة إذا عرفنا أن لهذا
مردوده علينا وعلى شبابنا ودارسينا، وله أثره في تشكيك الأمة في قدراتها وتاريخها ومشاركتها
الأصيلة في الثقافة الإنسانية.

وأيكن عمل هؤلاء بعد ذلك للسانة عندهم أو للوقوف على أحوالنا ومعرفتنا بغية الاستفادة
في أي مجال ، فكما قلت لانطالب أحداً أن يفقل عن مصالح بلاده ولكن من حقنا أن نكشف زيف
الدعوى حيثما وجدت. كما لنا أن نكشف المستور ورامعا من أهداف وأغراض ترتبط فيها الدراسة
بالسياسة الاستعمارية المغرضة (والاستشراق يعنى بشكل موجز ما قام به الغربيون من دراسات
وأبحاث وتحقيقات تناوت اللغات والأديان والأفكار وتراث الشعوب في الشرق، وقد شمل
الاستشراق الشرق كله حتى حدود اليابان والصين)^(٦٤) والاستشراق قد نشأ بعد الحروب الصليبية

بهدف تعريف الغرب بأحوال الشرقيين ووراءه هدفان أساسيان : هدف سياسي وهدف ديني . وأما الهدف العلمي فهو أقل القليل إذا اعتبرناه هدفاً خالصاً عند بعض المستشرقين . فالهدف السياسي كان وضع أحوال الشرق أمام الساسة الغربيين ليتخذوا الموقف على معرفة .

وأما الهدف الديني فكان غايته التبشير ودعوة الشرقيين إلى ديانتهم من المسلمين وغير المسلمين. (٦٥)

وتتراوح المواقف من الاستشراق بين ثلاثة مواقف :

- ١ - موقف الرفض له لما وراءه ولما أحاط بنشأته من عوامل سياسية ودينية .
- ٢ - موقف المتابعين له في كل كبيرة وصغيرة والمعجبين بإفراط المبرئين له من كل خطأ .
- ٣ - موقف وسط أو موقف موضوعي يحسب للاستشراق فضله ويحسب عليه تقصيره ، ويظهر عيوب المستشرقين من حيث سوء النية وحيث يجد الجهل وعدم الإلمام الصحيح والفهم لثقافات اللغة مما أوقعهم في خطأ . ثم يحسب للمنصفين منهم فضلهم ويشيد بإنصافه وموضوعيته، وإلى هذا التقسيم على تفاوت ذهب الكثيرون. (٦٦)

وهذا الاتجاه الثالث يمكن اعتباره اتجاهاً إسلامياً حقيقياً (٦٧) لقوله تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى) (المائدة ٨) هذا الموقف المعتدل أو الموقف الموضوعي بتعبير أدق كان موقف العقاد، فليس من الصحيح أن العقاد يعادى المستشرقين أو يقرؤهم قراءة العدو، فهذا خطأ في الحكم وخطأ في الفهم أيضاً تظهره كتابات العقاد عن المستشرقين، ولاشك أن دراسة الاستشراق والمستشرقين كانت أمراً غاية في الأهمية في معركة النهضة وحركة اليقظة العربية لأسباب :

١ - أولاً : أنه لا يمكن التغافل عن جهد المستشرقين وما قاموا به من نشر وتحقيق ودراسات لارتباط ذلك بدراسة التراث الذي يعد أحد المناهل الرئيسية لنا في نهضتنا والتعرف على ماضيها .

٢ - أن الإغفال عن عوامل الإساءة أو عدم تصحيح الفهم الخاطئ أمر غير وارد في نهضة تبدأ ووراءها تاريخ طويل . وتعد دراسة تاريخ الأمة وتاريخ الفكر العربي من هنا أساساً هاماً وخاصة مع اتخاذ الإسلام منطلقاً للنهضة المنشودة .

وقد رأينا العقاد يصحح هذه الأفكار التي ألصقت بالعرب والمسلمين مالميس في عقيدتهم فيما تقدم ولا مجال لتكراره. ولكننا نتحدث عن موقفه من الاستشراق كجزء من موقفه من الغرب عامة.

يقول العقاد «من حقنا بل من واجبنا أن نعرف ما يقال عنا، وأن نعرف كل قول من تلك الأقوال بقيمته وقيمه من يصدر عنه، لأننا قد نعرف أنفسنا من شتى نواحيها كلما عرفناها كما ينظر إليها الغرباء عنا، وعرفنا مبلغ الصدق والفهم فيما يصفوننا به عن هوى وجهالة، وعن دراسة وحسن نية»^(٦٨)

ويفرق العقاد بين الذين يكتبون عن الإسلام والعرب، فيوضح أن من بينهم طلاب الحقيقة في عالم العلم وفي عالم الضمير، وهؤلاء منهم طلاب المعرفة وطلاب العقيدة أو من يجمع بين الاثنين معاً.

وهناك ميزان أو وسيلة للاختبار يقول إنه وصل إليها للحكم فيما يكتبه الغربيون عن الإسلام، ليقيس بها النية الحسنة والفهم الحسن عند المؤلف، وهي النظرة العاجلة إلى مجمل الرأي حول مسألة الجهاد في الدين الإسلامي^(٦٩)

ويضع العقاد أيضاً ميزاناً آخر لهذه الكتابات والأقوال وهو أن نسأل أولاً: كيف يقاؤون؟ قبل أن نسأل: ماذا يقاؤون؟

ونلاحظ من كلامه عن الفئتين الأخيرتين، أي طلاب العلم وطلاب العقيدة، التقريظ والثناء والإنصاف لهم وفهم المنطلق العلمي العقائدي عندهم، لأنه في حديثه عن العلماء المتجردين للبحث العلمي يقول إنهم يتحررون جهدهم من الأهواء النفسية التي قد تحول بين الباحث وتقرير الحقيقة التي يصل إليها، بل (وفيهم من يقرر مذهباً له فلا يفرق بين المشاهدات التي تؤيد مذهبهم والمشاهدات التي تنقضه أو تشكك فيه أو تدره معلقاً بين النقص والتأييد، فينتهي إلى ترجيح مذهبهم ثم يتبع الترجيح بقوله إن المذهب حتى الآن ثابت لولا ما يرد عليه من هذه المشاهد أو تلك في جملة المشاهدات ... وفيهم من عرفوا بالأمانة العلمية فيما كتبوه عن سائر المطالب العلمية غير الإسلام)^(٧٠)

وأما طلاب العقيدة فهم الذين يتشككون في عقيدتهم وأرادوا البحث في العقائد فقلب عليهم الإيمان بالشرق، منبع العقائد.

ويرى العقاد أن من هؤلاء من وقعت الجفوة بينه وبين رؤساء دينه ، وفيهم من يكتب عن الإسلام كتابة المتحمس، المؤمن وإن لم يبلغ به الحق التدين بالعقائد الإسلامية، من هؤلاء الأسباني (بلاسكو يابنيز) الذي أثنى على التاريخ الإسلامي في أسبانيا . ومنهم (جوزيف يكاب) الذي قارن بين التواريخ الإسلامية والتواريخ الإنجليزية فلم يترك موضعاً للمقارنة إلا وجعل الترجيح في الكفة الإسلامية. فهؤلاء إذن هم المنصفون فيما يرى العقاد ، ولكنه بعد ذلك يشير إلى أن مآدهم ينذر فيهم الإخلاص . وقد يظهر سوء النية في الحالتين وهم على درجات.

ويشير العقاد إلي المتعصبين جنسياً أو وطنياً وهم في بعضهم كالرفي الساذج الذي يتعصب لكل شيء في قريته على كل شيء في قرية سواه. ويكثر هذا التعصب عندهم عند الكتابة عن المسلمين العرب ، إذ إنهم إذا كتبوا عن المسلمين الهنود أو الفرس قالوا إنهم من السلالة الآرية ثم زعموا أن المسلمين أخذوا التصوف عن الهنود وعن فارس. وأن المسلمين العرب عولوا على غيرهم في خدمة دينهم بل وفي خدمة لغتهم. ومن هؤلاء من يذهب به حد التعصب والهوس حتى لينكر عقيدته لأنها جاءت من (يهودي سامي) يعنى السيد المسيح . ومن هنا تزول الغرابة التي أشار لها الدكتور حمدى زقزوق حيث يقول تحت عنوان (الإسلام وحده هو المستهدف) (والأمر الغريب هو أن الدراسات الغربية حول الديانات الوضعية مثل البوذية والهندوسية غالباً ماتكون دراسات موضوعية بعيدة عن أى تجريح.

ولكن الإسلام وحده من بين كل الأديان هو الذى يتعرض فى الغرب للنقد والتجريح على الرغم من أنه دين يؤمن بالله ويحترم اليهودية والمسيحية ويؤمن بموسى وعيسى ويرفعهما فوق النقد بوصفهما من أنبياء الله عليهم السلام)^(٧١)

ويضيف العقاد لهؤلاء الماديين المنكرين لأى حركة إصلاحية تقوم على العقائد والحركات الروحية، ومنهم سماسرة التبشير أو «المؤمنين المحترفين».

وفى حركة التبشير أو فى الكلام عن المبشرين يفرق العقاد بين سماسرة التبشير لأن منهم من هو ملحد ويخفى هذا لأنه إذا أعلنه يقطع مورد رزقه، وكذلك إذا أنصف الإسلام. أقول يفرق بين هؤلاء وبين المبشرين المؤمنين بريهم حقاً لأن هؤلاء يعرضون مايعتقدون، وقد تتحرف بهم العاطفة الدينية عن قصد السبيل فيخطئون وقد يرون الفضائل فيؤولونها مع مايتفق مع عقيدتهم وعقائد المخالفين. من ذلك ماقلعه المبشرون فى تؤول عقائد أبناء الأمريكتين الوسطى والجنوبية ، بعد اكتشاف أمريكا وذهابهم إليها بقليل، فشهدوا بفضائلهم فى بعض عقائدهم إلا أنهم أرجعوا إلى سبيسة من الشيطان .

ومع ذلك يتحفظ العقاد في موضوعية فيقول «على أن الإخلاص في الإيمان بدين من الأديان عصمة ولاريب من التلفيق المتعمد والكذب المقصود، فإذا كتب المبشر المؤمن بدينه عن الإسلام والمسلمين فإنما يكتب الحقيقة كما يراها ، وتمثل له في هواه، ثم يتم عليه جهله وينكشف للقارئ مصدر خطئه وبواعث انحرافه»^(٧٢)

ثم يشير إلى أيدي الاستعمار والصهيونية في الكتابة عن الإسلام، ويزى سموم هذه الدعاية كما تم كشفها في فصل (فلسفة السياسة) ، ومما سبق أيضاً. ومن هؤلاء المنصفين يشير العقاد إلى كثيرين منهم (روم لاندو Rom Iandau) في كتابه الإسلام والعرب Islām and The Arabsit وكتاب هستون سميث (Huston smith) (بيانات الإنسان The Religions of man). ويرى العقاد أن نزعة الإنصاف عند بعض الغربيين تدل على استعداد لقبول صورة صحيحة عن الإسلام، ولكن هذه الصورة كما يرى يجب أن تؤديها نحن فلا يحسن أداءها غيرنا (وإننا لانزال مطالبين بالعمل الحثيث لندفع مكائد الصامتين والناطقين من أعدائنا، وقد تجنوا كثيراً ولم نكد نصنع شيئاً يحبط مكائدهم، كأنما تلقى العبء كله على أولئك الكتاب الغريباء الذين نزعوا منزع الإنصاف)^(٧٣)

وموقف العقاد من الكتابات الغربية عامة عن الإسلام يحتاج لدراسة مطولة منفصلة ، ولكننا نلمح إلى أبرز المعالم لتوضيح موقفه العام في إطار دراستنا هنا. ونعود إلى هذه الدراسة في موضع آخر من هذه الرسالة.

ويرى العقاد أن دور المستشرقين في خدمة اللغة قد انتهى في هذا العصر، ويبقى أن دورهم في تعريف أبناء لغاتهم فيما يطلبونه من العلم من اللغة العربية.

ويرى العقاد أن المستشرقين قبل كل شيء مؤرخون أو أصحاب إحصاء وتسجيل، هذا إذا صرفنا النظر عن صدور بعضهم في دراساتهم عن أغراض دينية وسياسية.

وعند العقاد أنهم ليسوا حجة في لغاتهم ودراساتهم ، وهم ليسوا حجة في اللغة العربية (وأدائها) وخاصة في مسائل النوق الفني واختيار الشعر والحكم على الشعراء)^(٧٤) وهم لا يتوسعون في دراسة تاريخ اللغة العربية، ويخطئون في فهم أطوار اللغة، وذلك لجهلهم بأطوار التاريخ. ويفند العقاد بعد ذلك الدعاوى ومنها قضية الشعر الجاهلي، وبين خطأهم في الحكم للأسباب السابقة. وغير ذلك من الموضوعات التي لم يخل نظرهم فيها من القصور.

وعلى ذلك نجد موقف العقاد الموضوعى المستقل الذى يحسب مالهم وما عليهم دون شعور بالعداء الذى يغمطهم حقهم أو يحسب عليهم أخطاهم، فليس هو من المتشددين بغير دليل ولا هو من المهالين فى انبهار ساذج، لأنه يملك وسيلته العلمية الراسخة فى الحكم. ويملك شعوره بالاستقلال القائم أيضاً.

ولأن هذا الموقف العلمى نزيه، والذى يملك صاحبه القدرة على الحكم لن يقف إلا هذا الموقف أو ما هو قريب منه، ليحكم على بيته ويعزل ما يستحق العزل ويفصل ما يستحق الفصل فى هذه الجهود، وهو يملك القدرة على التمييز والحكم الصحيح .

ولنأخذ زكى نجيب محمود مثلاً وقد قيل ما قيل فيه بكثير من التجنى عن ميله الشديد لما يكتبه الآخرون من الغربيين، ومع ذلك نجده يكتب تحت عنوان رئيسى موج وهو (أفكار مفترضة)^(٧٥) يعرض فيه بعض الكتابات التى نجدها عند هؤلاء الغربيين عن الإسلام والمسلمين . وهو بعد أن يؤكد حذره الشديد من إلقاء التهم على رؤوس المفكرين الغربيين الذين يكتبون عن الثقافة العربية فى شتى عصورها لما يعلمه من جهدهم فى نشر التراث وما أفدناه من هذا؛ لأن واجب الإنصاف العلمى يحتم علينا أن نأخذ كل فكرة عندهم على حدة لنميز بين الحق والباطل فيما يقولون. يقول (وبرغم هذه الصيطة كلها، وهذا الحذر العلمى كله، فقد رأيتنى فى حالات كثيرة ألق أمام ما أقرؤه عنا مما يكتبه رجال الفكر فى الغرب أحياناً، وقفة الذاهل المتعجب من العلمى الذى يصيب به المتعصب أولئك حيناً بعد حين، حتى ليقولوا من رأى ما لا يجوز قوله من صفار الصبيان الذين لم يستقر لعقولهم منطق بعد، إنه «الغرض» يعنى ويصم، وحقاً إن الغرض مرض كما يقول عامتنا فى أحاديثهم الجارية)^(٧٦) وقد أوردت نصه لأؤكد على ماقلته سابقاً وخاصة أننا نسع من يقولها دون خجل فى أنه يتبع المستشرقين فى كل مايقولون هكذا دون تمييز ودون ترو ، إن كنت لا أعرف كيف يوفق فى الجمع بين النقيضين ومنهم المنتصف الذى يدافع ويظهر الحق ومنهم المتعصب الذى يجحف بحق الإسلام وحقائق التاريخ. وإذ أنكر زكى نجيب أذكر معه أيضاً فؤاد زكريا فى هذا الشأن ففى مقالة بعنوان (محاولة لفهم العقل العربى) يعرض لكاتب إنجليزى اسمه (جون لافين) والعنوان الرئيسى لكتابه (العقل العربى تحت الفحص) ويشير إلى ماحواه الكتاب من إساءة بالغة إلى العرب ، وإن أعرض هنا لعرضه للكتاب ونقده له، إنما يعينى هنا أن أشير إلى عباراته التى توضح رأيه فى هذا الكتاب ورأيه فى موضوعية الباحث يقول: (والأمر العجيب حقاً هو أن يصل التحامل وانعدام الموضوعية بكاتب يقدم نفسه على أنه « خبير » فى

شئون الشرق الأوسط، إلى نسيان بديهيات أولية يعرفها رجل الشارع العادي^(٧٧) وكذلك يتوجه بهذه التصيحة لنا وبدورنا نوجهها إلى هؤلاء التابعين بغير فهم ولا دراية (الحق أنتى أثرت اختيار هذا الكتاب ، لا للإثارة أو الاستفزاز، بل لأنه مثل صارخ نستطيع أن نستمد منه دروساً بالغة القيمة فى علاقتنا بأنفسنا وبالأخرين. أول هذه الدروس هو ضرورة مراجعة آرائنا عن الموضوعية المزعومة للكتاب الغربيين.

فنحن قد اعتدنا أن نحط من أنفسنا ونعلى من قدر الباحثين الغربيين إلى حد تنزيههم عن الخطأ. ولكن حقيقة الأمر هى أن هؤلاء الباحثين يرتكبون ، من أن لآخر ، مغالطات متعددة تتم عن افتقار شديد إلى الموضوعية . وتدعونا إلى مراجعة أنفسنا فى تقديرنا الرفيع لهم. وإيست مجموعة الأحكام التى عدتها عن هذا الكتاب إلا نموذجاً لنمط لا يمكن وصفه بأنه نادر بين الكتاب^(٧٨)

وهذه إذن شهادة مفكرين معاصرين تضاف للمواقف العديدة فى الكتابات المختلفة الكثيرة عن هذا الموضوع ، ولكنى ذكرتهما هنا للاستئناس فقد يفهم من لا يفهم أو يعاود على الأقل ، النظر فيما يهرف به دون وعى أو إعمال عقل .

تحقيب ونقد

لقد دافع العقاد عن أصالة التراث العربي، وأظهر - كما رأينا في بحثه التاريخي، تهافت الادعاء، بأن اليونان سبقوا العرب في الفكر، وأن اليهود أو العبرانيين سبقوهم في العقيدة. وأشرت إلى أهمية هذا التأصيل في بناء مشروع النهضة.

وأما عن أصالة الفكر الإسلامي فهو أمر ثابت من النظر في التراث الزاخر الذي تركه المسلمون .

ولقد تأثر العرب وأثروا في الشعوب الأخرى، والمهم هو أن سماحة الإسلام؛ وأصوله هي التي مكنت المسلمين من تحقيق هذه النهضة. وقد توفي الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يتعد الإسلام الجزيرة العربية، ثم بدأت الفتوح الإسلامية تتوالي. وفتحت العراق وأنشأ العرب مدينتي البصرة والكوفة. وفتحت فارس والشام، ومصر، وبلاد المغرب - بلقا - تونس - الجزائر - مراكش إلى مضيق جبل طارق. ثم فتحت السند وبخارى وخوارزم، وسمرقند، والأندلس.

ومن النظراً لأوضاع هذه الشعوب في ذلك الوقت، وما تمثله من أبعاد ثقافية مختلفة، وملل وأجناس، ونظم تجارية وإدارية، نستطيع أن نتبين الاتساع الهائل. لا جغرافياً وسياسياً فقط، ولكن ثقافياً أيضاً. فنرى في العراق بعض القبائل العربية، وبعض الفرس، وسكاناً أصليين منهم نصارى ومنهم مزدكية، وزرادشتية. وفي فارس نجد الفرس وبعض الروم، وبعض اليهود. وأما الشام ومصر، فتتمثل فيهما الحضارة، والمدنية القديمة. فكانت في الشام حضارة الفينيقيين والكنعانيين. وكانت مصر ملتقى الثقافات الغربية والشرقية^(٧٩)

فنحن هنا بإزاء تراث إنساني كامل، مثلت فيه أروع ما توصل إليه الإنسان في ذلك العصر، من اجتماع، وفلسفة وعقائد. وقد أدى ذلك إلى مزج هذه الأمم. حيث أدى إليه عدة عوامل:

- ١ - تعاليم الإسلام في الفتح.
- ٢ - دخول كثير من أهل البلاد المفتوحة في الإسلام.
- ٣ - الاختلاط بين العرب وغيرهم في سكنى البلاد.^(٨٠)

فأما تعاليم الإسلام، فقد جاءت تتصف بما يحمله الإسلام من سماحة وتكريم للإنسان، ودعوة الحرية الإنسانية، فلا إكراه في الدين.

ويشير «روم لاندو» وهو من المستشرقين المنصفين، إلى ما اتصف به الفاتحون المسلمون من سماحة في عصر كان «السلب والنهب فيه هو القاعدة التي يتبعها كل جيش متتصر لدن دخوله مدينة ما»^(٨١)

ويصف العهد الذي أعطاه خالد بن الوليد لأهل دمشق، فيقول عنه أنه كان «إنسانياً إلى أبعد الحدود، ومعقولاً إلى أبعد الحدود، ويبدو جلياً في الواقع أن الكتاب العربي، اعتبرت نفسها محررة للشعب المضطهد، وحاملة رسالة الإسلام إليه في آن معا»^(٨٢)

فالحديث عن تسامح العرب، يتحدث عنه الكثيرون، حتى من المستشرقين أنفسهم. ومن هذا مايقوله «جوستاف لوبون» في أن الأمم لم تعرف متسامحين كالعرب ولا ديناً مثل دينهم. فالمسلمون لم يقعدوا فريسة لضيق الأفق، والتعصب النميم، الذي يقسم الإنسان بشكل مثير للفتن، ومقلق للسلامة.^(٨٣)

واقدم بلغت النهضة العربية شأواً بعيداً، وبلغت بغداد في عهد الرشيد، عهداً كبيراً في الرقى الفكرى والثقافى، لم تكن بلغته من قبل، حتى أصبحت بغداد « مركز التجارة، وكعبة رجال العلم والأدب »^(٨٤)

ومع ما اتصف به الرشيد من صفات القسوة، إلا أنه اتصف أيضاً بتشجيع العلم والعلماء، وتقديرهم واحترامهم. قال أبو معاوية الضرير: ، وكان من علماء الناس : « أكملت مع الرشيد يوماً فصباً على يدى الماء رجل ، فقال لى: يا أبا معاوية أتدرى من صبب على يدك؟ فقلت: لا يا أمير المؤمنين . قال : أنا. فقلت : يا أمير المؤمنين أنت تفعل هذا إجلالاً للعلم؟ قال : نعم»^(٨٥)

ومن الخلفاء الذين يتحدث عنهم ابن طباطبا واهتمامهم بالعلم والترجمة المأمون- من الخلفاء العباسيين- فيقول عنه « واعلم أن المأمون كان من عظماء الخلفاء ومن عقلاء الرجال وله اختراعات كثيرة في مملكته. منها : أنه أول من فحص منهم عن علوم الحكمة وحصل كتبها وأمر بنقلها إلى العربية وشهرها ، وحل إقليدس ونظر في علوم الأوائل، وتكلم في الطب وقرب أهل الحكمة»^(٨٦) .. إلخ . فالعرب في نهضتهم قد نقلوا عن كل اللغات المعروفة في زمانهم، معظم ما كان معروفاً من الطب والفلسفة والعلوم والرياضيات، عند الأمم في ذلك الوقت، وإن كان أكثر نقلهم عن

اليونانية والفارسية ، والهندية.^(٨٧) والتراث العربي الإسلامي فيه من الأصالة ، والفكر الرفيع ، واستيعاب العقيدة والشرع ، نون حساسيات أو عقد ، ماجعل من المجتمع الإسلامي فى ذلك الوقت، وفى صميم القرون الوسطى وظلامها فى الشعوب الأخرى، عجيباً بحق فى احترام الكرامة وتعميق الأخوة الإنسانية نون نظر لدين، أو طائفة.

وقد تميز هذا المجتمع بالعلماء الذين اتسموا بسعة الأفق، وغزارة الإنتاج، وخصب المادة فى الميادين المختلفة « فقد كان الطب والعلوم والفلسفة معارف متلازمة بعضها مع بعض. وكذلك علم الكلام، والشريعة، كانا ينتميان إلى زمرة واحدة. والمدىح أنه كان هناك أشخاص يجمعون بين هذه الفروع كلها»^(٨٨) وقد بلغ الأدب العربي فى ذلك الوقت، القمة ، واحتل مكانة بارزة بين الآداب العالمية، فى التراث الإنساني. فالأدب العربي يأتى مع الآداب الإنسانية اليونانى والفارسي واللاتيني فى قمة هذه الآداب «فلو لم يكن للأدب العربي إلا أنه حمل لواء الأدب الإنسانى، والعقل الإنسانى فى عشرة قرون، لكان هذا كافياً للاعتراف بأن هذا الأدب من الآداب التى تعتز بنفسها وتستطيع أن تثبت لصروف الزمان»^(٨٩)

وجملة القول إذن - أن المسلمين قد استوعبوا علوم الشعوب الأخرى، وناتج الحضارات التى اتصلوا بها، وأضافوا إليها، وأبدعوا إبداعاً إنسانياً فريداً فى شتى هذه المجالات : أدباً، وفلسفة، وفكراً. كما أبدعوا فى علوم الطب ، والهندسة، والكيمياء والصيدلة. وجاءت موسوعة إخوان الصفا، فكانت موسوعة لهذا العصر، بكل ما اشتملت عليه. وإن المتصفح للكتب فى شتى هذه المجالات لتدهشه هذه العبقريات الفذة، التى تطالعنا أسماؤها فى كل مجال وإنها لتقف شامخة وسط قادة الفكر الإنسانى .

وإن شئنا أن نعدد إنجازات العرب، أو أسماء علمائهم، ماوسعتنا مجلدات طوال. وإن، فليقف عليها من يشاء، فى الكتب التى تؤرخ للحضارة العربية، والعلوم عند العرب، عند الباحث المنصفين.^(٩٠)

وهذا يؤكد ماذهب إليه العقاد من أصالة للفكر العربي، والفكر الإسلامى. ويؤكد مشاركة العرب فى التراث الإنسانى، ويدهض حجج القائلين بغير ذلك، أو المتشككين فى قدراتهم على استيعاب علوم العصر، لطبيعة فى العرب، أو لطبيعة فى أحكام الإسلام، تحول نون المسلمين، والعلم الحديث، أو المشاركة فى الحضارة المعاصرة بفاعلية تقترب من الأصالة، على منوال ماقدموا قديماً.

ومن هنا يتضح لنا أيضاً، أهمية الوقوف على هذا الجانب الإبداعي، فرد وبحضر الافتراءات المفرضة، لابيغية التغنى بماضٍ ولى فقط، ولكن تأكيداً للثقة فى النفس والمقدرة على العمل والإيمان بأننا فى طاقاتنا أن نصنع لنا مكاناً، يتلام وماضينا العريق، إن صحت العزيمة ، ووضحت الرؤية، وكانت الإرادة وراء ذلك، عاملة على الوصول للهدف، بالرغم من كل الصعاب التى ستقابلنا، وعوامل الإحباط، ومحاولات الآخرين إفشال جهودنا.

ولا يغيب عنا هنا أيضاً، ما أكده العقاد من ثقة فى الفكر الإسلامى المعاصر ، فى الإشارات التى أومأنا إليها. وما أشار إليه أيضاً، من ضرورة إتاحة الفرصة الكاملة، لحرية الرأى وحرية النشر، وأن الاختلاف إنما يكون عن طريق الحوار، ومقارعة الرأى بالرأى، والحجة بالحجة ، لا بتكليم الأقواء، ولا بالحجر على العقول، فى أن ترى ما تراه، وأن تنشر هذا على الناس، ليطالعوه، ويناقشوه. فى حرية تامة سواء كان هذا فى ميدان التراث الإسلامى. كما رأينا فى موقفه من كتاب ابن عربى « فصوص الحكم» أو فى التراث الإسلامى المعاصر. كما رأينا موقفه المدافع عن حرية الرأى فيما يتعلق بكتاب طه حسين - الشعر الجاهلى ، وكتاب «على عبد الرازق» الإسلام وأصول الحكم» بالرغم من اختلافه معها، وتقده لهما.

وكذلك دفاعه عن الترجمة من اللغات الأخرى - كما بينت وكما ظهر من موقفه فى الدفاع عن مسرحية «شو» التى أثارت ضجة عندما كانت تدرس فى قسم اللغة الإنجليزية. كما سبق أن عرضنا.

والمهم فى هذا كله، تأكيده على الحرية فى النشر، والحوار ، وخاصة مع مايدور فى هذه الأيام ، ومايردده بعض الجهال، بمنع الكتب ومصادرتها.

وأما الموقف من الفلسفة الوجودية، فقد رأينا العقاد يشير إلى الجانب الإيجابى، والجانب السلبى منها. وبيننا أسبابه وحججه فى ذلك . ونلاحظ أولاً، أنه يرفض الاتجاه الإلحادى فى الوجودية، كما يرفضه فى أى مذهب آخر. ويرفض سارتر كممثل لهذا الاتجاه من ناحية، والأسباب الخاصة كما عرضتها أيضاً. والحقيقة أن شهرة سارتر أكثر بكثير من حظه الحقيقى فى تكوين المذهب الوجودى. وإنما جاءت الشهرة ، لأنه ساعد على انتشارها بكتابات الأدبية، ولاهتمامه بالشئون السياسية. (٩١)

وكان «كارل ياسبرز» يعجب كيف تتقلب القيم على النحو الذى يجعل سارتر يتصدر

الفلسفة الوجودية فى إحدى صور الصحف الأمريكية. (٩٢)

ويرد العقاد القضية الرئيسية في الوجودية، وأعنى بها سبق الوجود على الماهية إلى مشكلة الكليات. إلا أنه يؤكد على الجانب الإيجابي منها - وهو الإيمان بالحرية الفردية، ويرفض المغالاة في حرية الفرد ، لارتباطه بالنوع. وإن كان « ياسبرز » قد رد على هذا فيما أسماه « بالمواقف الحدية » والعقاد - أيضاً - يعتبر الوجودية في أساسها مذهباً محترماً، لأنه يحفظ للفرد كيانه واستقلاله. والوجودية المؤمنة عنده، أشبه بالنحل الصوفية التي يهتدى فيها كل مجتهد بهديه. واستشهاده بالطم، في نقض القول بسبق الوجود على الماهية. أرى فيه بعض الخلط، فهو يذهب بناء على العلم الحديث، أنه ما من خلية في بنية الفرد لم يتمثل فيها النوع تمثيلاً أوفى وأعمق، من تمثيل الفرد ذاته، بجميع خصائصه ومقوماته. ويقول - ولقد ثبت بثبوت التعيين أن قوام البنية مرتبط بالغد الصماء وأن علاقة هذه الخصائص النوعية وثيقة جداً في عملها المنفصل وأعمالها التي تتفاوت عليها. وكذلك أيضاً في التمثيل السيكلوجي، وفي الفلسفة الاجتماعية.

فالمهم هو أن الإنسان حرٌّ في اختياره حتى في المواقف الحدية - كما يسميها ياسبرز - حر في اتخاذ الموقف منها. ولا يحد من حريته كونه يشترك مع النوع الإنساني في بعض الخصائص وراثياً، لأن مرحلة الوعي في الإنسان، تمكنه من الاختيار الحر، في ضوء هذه الظروف، فكما يقول ياسبرز أيضاً. إنه وإن كانت المسئولية معرضة للضياع في كل حين، لكنها لاتضيع في الحقيقة، إلا في الحالات المرضية. ومن هنا يناقش ياسبرز مثلاً. المرض العقلي، والمرضى النفسيين، وينقد أصحاب العلاج النفسي، في افتراضهم انعدام المسئولية عند المرضى العقليين، والذي ينسحب بعد ذلك أيضاً، على المرضى النفسيين، ثم على الأصحاء والأسوياء أيضاً. ولكن الواقع في نظره - أن المسئولية قائمة حتى عند المرضى العقليين، على الأقل حتى بداية مرضهم العقلي. بل ربما كان ضياع الحرية، نتيجة لموقف إرادي. ويستنتج من ذلك بالتالي : أن الاستسلام للكراهية والأنانية نتيجة رغبة شريرة في هذا الشخص تجعله يميل إلى تحطيم حريته ، حتى يصعب علاجه. وأما الشخص الذي يميل للخير، واكتشاف ذاته، والإخلاص لها، فهو الذي يسعى ليقى دائماً شفافاً أمام نفسه. فهنا ربط بين إخلاصه للذات والحرية.^(١٣)

وكما أشرت إلى المواقف الحدية، وهي تعنى المواقف النهائية التي يوجد بها الإنسان، ولا يستطيع الفرار منها، لأنها تشكل جداراً يصطدم بها في أي اتجاه يتجه إليه، كنوعه الجنسي، أو عصره، أو الشعب الذي ينتسب إليه^(١٤). وهذه المواقف هي في نظره - تبعث في النفس عدم

الرضا. والموقف الرئيسي فيها هو الموت، ويأتي بعده الألم ، وكلاهما يتم بلامشاركة من الإنسان الفرد. ولكن هناك مواقف حدية فيها مشاركة من جانب الفرد، مثل الكفاح والخطيئة.

والمهم لتعرف سبق الوجود على الماهية، أن نعرف أن الوجود المقصود هو الوجود الباطني، أي الوعي ، وهو بالتالي يقال على الإنسان وحده، لأنه وحده هو الوعي، هذا الوعي أو الوجود كوعي أو Action عمل يجعل الإنسان صانع نفسه، كما يختارها أو بمعنى آخر، يخلق ماهيته.^(٩٥) والحرية في الاختيار لاتعنى إلا اختيار الحرية . الحرية لا تختار إلا نفسها . وبالتالى نفهم قول سارتر عن الإنسان: أنه مشروع، مشروع يعيش بذاته وإذاته. إنه ما أراد أن يكونه، فمعنى الإرادة هو كل ما كان قراراً واعياً. وهو بذلك لاحق بوجوده لقرار سبقه. وبالتالى، إذا كان الوجود يسبق حقيقة الجوهر، فالإنسان ، إذن مسئول عما هو كائن، إذ ما تسعى إليه الوجودية إذن، أن تحمل الإنسان، المسئولية الكاملة لوجوده.

ومن هنا نأتى لفكرة هامة عند سارتر، لأنه يتجاوز بها، مجرد مسئولية الإنسان عن نفسه، عن وجوده فقط ، فهو فى الحقيقة مسئول عن كل البشر، لأن الإنسان وهو يختار لنفسه إنما يختار لجميع البشر، إذ هو يؤكد فى اختياره قيمة ما يختاره. إذ ما تختاره بالضرورة هو ما نراه خيراً. ثم لآخر فى نظرنا إذا لم يكن خيراً للجميع. من هنا توسع حدود معنى المسئولية، لأنها تفترض مسئولية الإنسان ، أو تجر الإنسان لأن يتحمل مسئولية الإنسانية بأجمعها. ويحدد سارتر الأمثلة فى هذا^(٩٦) .

ومن هذا نرى أن مفهوم الحرية فى الفلسفة الوجودية، أوسع مما رأى العقاد، كما أن الحرية الفردية قائمة – كما حددناها – بالرغم مما أشار إليه من اشتراك الإنسان مع نوعه. وقد أشار العقاد نفسه – فى فصل الجبر والاختيار، إلى وجود المسئولية عند الجناة، بالرغم من وجود عوامل أخرى – قد تتدخل، فى فعل الإنسان – مع وجود الفارق فى التناول بين القضيتين. وأما عن الوضعية المنطقية ، فالهجوم عليها كثر هنا وفى الغرب. وقد اعتمد العقاد فى كثير مما يقول على هذا الهجوم ضد الوضعية فيما أورده من نقد. وربما كانت المشكلة الكبرى فى هذا الاتجاه هى تحديدها لجمال الفلسفة. ونعتها لما هو خارج نطاق نوعى الجملة الخبرية والتحليلية، بأنه «كلام فارغ» أو خالٍ من المعنى، صدم الكثيرين.

وقد عرضت لهذا الاتجاه فيما سبق - ولكن مما لاشك فيه أن هذا الاتجاه يمكن أن يفيد جداً كنهج للفيلسوف أو دارس الفلسفة، لأن هذه التفرقة تعتبر هامة جداً عند النظر في نوع الكلام المراد تحليله - هل الذى أمامنا قضية تركيبية؟ أو هى قضية تحليلية؟ أومى لا هذه ولاتلك ، عندئذ نعرف ماتحن بصدد الكلام عنه، أو بصدد تحليله . وقد ترد القضية، إذا كانت خارج نوعى الجملة، كأن نجدها مثلاً فى مجال الفكر الدينى، إلى الاستنباط، أو قل إننا بإزاء بناء رياضى ، لايمك أى منا الحسم فيه بواقع خارجى، لكن بمقدمات، إن سلم بها الآخر أزمه التسليم بالنتيجة. لو أننى مثلاً فى مجال الأخلاق أتحدث. الوضعية كما تعلم تقول أنه كلام فارغ، وتعنى أن القضية فى هذا المجال لايمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب. ولكننا لو نظرنا فى هذه المجالات على أنها نوع من البناء الرياضى، نرده أثناء الحوار إلى المبدأ الأعلى الذى تنطلق منه، لنرى هل تتفق أو نخالف ؟ عندئذ يزول اللبس وأفترض أنى بإزاء حكم أخلاقي؟ قضية مضمونها إشارة إلى الأخلاق. هل يمكن الاتفاق؟ أو الحكم بالصدق أو الكذب، إننا نرجع عندئذ إلى المبدأ. فالفعل « أ » أو «ب» اختلفنا فيهما : خير أم شر ؟ إن المرجع عندنا يجب أن يتوحد أولاً. فإن قلت أنا أن «أ» شر فيقول الآخر: وحجتك ؟ أقول : الدين الإسلامى مثلاًينهى عن هذا الفعل. فإن كان مؤمنا طلب الدليل من مرجعه أو المبدأ الأعلى. وإن لم يكن مسلماً فقد اختلفنا فى المبدأ الذى تنطلق منه. وقد تتفق مع ذلك عليه بحكم واحد، بمبدأ آخر أو نفترق. ولا إلزام، أو لاصدق أو كذب إلا إذا اتفقنا على مبدأ نقيس عليه.

أما معيار الصدق فى القضية الرياضية فلامشاحة عليه ولااختلاف فيه. وإنما الكلام كما نعرف - يدور على معيار الصدق فى القضية التركيبية، إذ إن هذا المعيار - كما نعرف - فى العلوم الحديثة، قد نقد وأصبح مفهوم المطابقة غير دقيق . وخاصة مع انهيار مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها القديم فى الفيزياء المعاصرة، فلا يمكن التنبؤ بمسار الجزئيات، لأن الملاحظه نفسها تحدث نوعاً من التغيير^(٩٧)

وقد مثل زكى نجيب محمود هذا الاتجاه عندنا، إلا أنه خرج من الدائرة المحدودة ومن الدائرة الضيقة للفلاسفة الوضعيين، فاستفاد بما أخذه منهما فى مسألة التفرقة بين نوعى الجملة التى أشرت إليها، بالاتجاهات التحليلية بالمعنى الواسع فى تاريخ الفلسفة ، وخاصة ، كما نجده عند سقراط الذى طلب الحد الكلى طلباً مطرداً وتوسل إليه بالاستقراء، ثم عند موقف كانط فى فلسفته النقدية. ثم فلسفات التحليل الحديثة عند «راسل» ومور وغيرهما كما يتضح من

كتاباتة. (٩٨) ثم هو بعد ذلك وسع المجال إذ قصر ما يكتبه في سبيل التجريبية العلمية، على مجال واحد من مجالات القول ، أى مجال العلم بمعناه الطبيعى التجريبي، ثم هناك بعد ذلك المجالات العديدة للغة ، لكل منها مقاييسها وشروطها. وهذه المقاييس أو المعايير بعد ذلك «تختلف كل الاختلاف عن معيار المنطق العقلى الذى تضبط به مناهج القول فى دنيا العلوم» (٩٩) . وقد رأينا كتاباته بعد ذلك - فى مجالات مختلفة - الفكر الدينى العربى المعاصر - بل والأخلاق والسياسة بشكل مباشر أو غير مباشر . وهو يصب أنواته التحليلية التى ملكها من كل هذه الاتجاهات الفلسفية التى أشرت إليها على هذه الموضوعات التى يتناولها سواء كانت مفاهيم فى ثقافتنا أو فى حياتنا اليومية . ليكشف عن مضامينها، ومحاولة توضيحها بدلاً من أن تكون وسطاً بين الغموض والوضوح . (١٠٠) ولاشك من استفادة زكى نجيب من هذه الاتجاهات مجتمعة، ومن الوضعية بالذات كمنهج للنظر العلمى. (١٠١)

هوامش الفصل الرابع

- ١ - انظر زكي نجيب محمود - تجديد الفكر العربي وما ثار بعده حول القضية دار الشروق- ١٩٧١ وأيضاً فؤاد زكريا الصحوة الإسلامية في ميزان العقل - الطبعة الثانية - دار الفكر المعاصر يتاير ١٩٨٧ من ٨٥.
- ٢ - العقاد - على الأثير من ٩٠ دار الفكر العربي - بدون تاريخ .
- ٣ - العقاد - المرجع السابق من ٩٣ .
- ٤ - العقاد المرجع - السابق من ٩٤/٩٣ .
- ٥ - راجع العقاد - المرجع السابق من ٩٤ .
- ٦ - المرجع السابق - من ٩٥ .
- ٧ - العقاد . فنون وشجون من ٥٠ دار الجيل بدون تاريخ .
- ٨ - انظر صالح الورداني - الشيعة في مصر الطبعة الأولى - مديولى الصغير ١٩٩٣ .
- ٩ - انظر العقاد - دين وفلسفة وفن من ٢٩ الهيئة العامة للكتاب بدون تاريخ .
- * شخصية بارزة في التصوف عامة والتصوف الإسلامى خاصة . وهو أبو بكر محمد بن على محى الدين الحاتمي الطائى (نسبة إلى حاتم الطائى) ولد ١٧ من رمضان عام ٥٦٠ هـ الموافق ٢٨ يوليوسنة ١١٦٥م بمدينة مرسية، وتوفى بدمشق عام ٦٣٨ هـ ١٢٤٠ م) انظر فيصل بنير عون - التصوف الإسلامى - مكتبة سعيد رافت ١٩٨٣ من ٢٦٥ - ٢٦٦ .
- ١٠ - العقاد - المرجع السابق من ٣٠ .
- * قد ناقش العقاد هذا الموضوع في كتابه (بين وفلسفة وفن) تحت عنوان (الإسلام وحرية الرأى من ١٧٦) ولكننا نجده قد لوفى هنا على المطلوب، واكتفينا بالإشارة الى الموضوع الأخر.
- ١١ - العقاد - المرجع السابق من ١٧٦ .
- ١٢ - العقاد - المرجع السابق من ١٧٦ .
- ١٣ - العقاد - المرجع السابق ١٨٠ .
- ١٤ - العقاد - المرجع السابق ١٨١ .
- ١٥ - العقاد - آراء في الآداب والفنون من ١٨٣ الهيئة العامة للكتاب بدون تاريخ .
- ١٦ - العقاد - المرجع سابق ١٨٤ .
- ١٧ - العقاد - الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين من ٢١٠ .
- ١٨ - المرجع السابق ١٤٢ المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد - المجلد العاشر - الطبعة الأولى - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٧٨م .
- ١٩ - العقاد-المرجع السابق ٢١٠ .
- ٢٠ - انظر العقاد - الثقافة العربية أسبق من ثقافته اليونان والعبريين من ٢١٢ .
- ٢١ - العقاد المرجع - السابق ٢١٢ .
- ٢٢ - العقاد المرجع السابق ٢١٤ .
- * انظر المطالعات من ٨٧ حيث يناقش تحت عنوان (مؤلفات إسلامية أثرت في الفكر العالمى) ليتناقش دور الثقافة العربية والإسلامية.
- ٢٣ - العقاد - أثر العرب في الحضارة الأوربية من ١٢ المؤلفات الكاملة للعقاد - المجلد العاشر الطبعة الأولى - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٧٨ .

- ٢٤ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢.
- ٢٥ - العقاد - المرجع سابق ١٢ .
- ٢٦ - العقاد - المرجع السابق ١٠٤
- ٢٧ - راجع - المرجع السابق ١٠٤
- ٢٨ - العقاد - المرجع السابق ١٠٧
- ٢٩ - العقاد - المرجع السابق ١٠٨.
- ٣٠ - العقاد - المرجع السابق ١١٧.
- ٣١ - العقاد - المرجع السابق ١٢٠.
- ٣٢ - العقاد - المرجع السابق ١٢٦.
- ٣٣ - العقاد - المرجع السابق ١٢٨.
- ٣٤ - العقاد المرجع السابق ١٤٠.
- ٣٥ - العقاد - عيد القلم ص ٦٠ - تحرير الحسانى حسن عبد الله - المكتبة العصرية بدون تاريخ بيروت.
- ٣٦ - عباس العقاد قيم ومعايير دار الجيل بيروت ص ٣٤٤.
- ٣٧ - العقاد - على الأثير ص ٩.
- ٣٨ - العقاد - المرجع السابق ص ٢١/٢٢ .
- ٣٩ - انظر العقاد - بحوث فى اللغة والأدب ص ١ - مكتبة غريب - القاهرة بدون تاريخ.
- ٤٠ - انظر العقاد - يوميات ج ٢ ص ٢٦٦ الطبعة الثالثة - دار المعارف - بدون تاريخ.
- ٤١ - انظر جان كانابا - الوجودية ليست فلسفة إنسانية. ترجمة محمد عيتانى - دار بيزروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٤.
- ٤٢ - العقاد - بين الكتب والناس ص ٣٣ دار الكتاب العربى - بيروت لبنان - بدون تاريخ.
- ٤٣ - العقاد - المرجع السابق ص ٩
- ٤٤ - العقاد - المرجع السابق ص ١٠
- ٤٥ - العقاد - المرجع السابق ١٣.
- ٤٦ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ١٨.
- ٤٧ - انظر فيصل بدير عون - مشكلة الكليات - فى نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادر هامة آثارها ص ١٩١ - ١٩٤ مكتبة سعيد رافت ١٩٧٧.
- ٤٨ - العقاد - المرجع السابق ص ١٨
- ٤٩ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٠/٢١.
- ٥٠ - العقاد - المرجع السابق ص ٢١.
- ٥١ - العقاد - المرجع السابق ٢٨
- ٥٢ - العقاد . المرجع السابق ص ٣٢.
- ٥٣ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢
- * وناقش العقاد الوجودية فى أكثر من موضع آخر ، انظر كذلك (يوميات ج) - تحت عنوان الشكوكية والوجودية ص (٢٤٢) (والخبط بين الوجودية والإباحية ص ٢٥٥). وعرض لألبير كامى فى (يوميات ج ١) (وجودية أرنيمية) والوجودية والفوضوية ص ٥٩، ٩٣ حيث يتناول كامى .
- ٥٤ - انظر محمد ثابت القندى - مع الفيلسوف ص ٣٦٥ دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٠م.

- ٥٥ - انظر زكي نجيب محمود - قشور ولباب ص ٢١٨ - مكتبة الأنجلو .
- ٥٦ - انظر زكي نجيب محمود - نحو فلسفة علمية ص ٤٣ - ٥٠ الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٨٠ .
- ٥٧ - زكي نجيب محمود - موقف من الميتافيزيقا - مقدمة الطبعة الثانية - دار الشروق - القاهرة ١٩٨٣ م .
- ٥٨ - هنتر ميد - الفلسفة أنواعها ومشكلاتها . ترجمة فؤاد زكريا ص ٢٤٤ - دار نهضة مصر القاهرة ١٩٦٩ م .
- ٥٩ - العقاد - بين الكتب والناس ص ٤٠٤ .
- ٦٠ - العقاد - المرجع السابق ٤١٥ .
- ٦١ - العقاد - المرجع السابق ٤١٧ .
- ٦٢ - العقاد - المرجع السابق ٤١٨ .
- ٦٣ - العقاد - المرجع السابق ٤١٩ .
- * وبهذا نلاحظ قدرة العقاد على التفرقة بين المذهب، والقدرة على العرض وتمثله من حيث هو، بينما نجد هذه التفرقة تقوت متخصصاً في الوضعية حيث نقد الدكتور بدوي فيما ظنه تناقضاً عنده عندما قال في ندوة بان الفلسفة الوجودية والوضعية المنطقية كانت فيها الأصالة من قبل المشتغلين بالفلسفة من العرب أكثر من أي إنتاج آخر، يعتبر هذا تناقضاً مع قوله فيما يعني أن الوضعية ترد للفلسفة إلى مجرد تحليل للألفاظ وتعريف لها وهو ما لا يقبله فيلسوف من حيث هامشية هذا الدور للفلسفة، انظر د/ احمد ماضي - الوضعية الحديثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر - الفلسفة في الوطن العربي المعاصر - بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول - مركز دراسات الوحدة العربية ص ١٨٧ - ١٨٨ .
- ٦٤ - صبحي ناصر حسين - موقف المشاركة من المستشرقين - سلسلة كتب الثقافة المقارنة - الاستشراق - المجلد الأول ص ٤٧ - دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٨٧ م .
- ٦٥ - عمر فروخ - المستشرقون مالهم وما عليهم - دراسة من المرجع السابق ص ٥٤ .
- ٦٦ - انظر على سبيل المثال ميشيل جحا - موقف الغرب من المستشرقين - دراسة في المرجع السابق ص ٣٦ وأيضاً محمود حمدي زقزوق - الإسلام في تصورات الغرب ص ٧ - ٩ .
- ٦٧ - المرجع السابق ص ٣٦ وأيضاً محمود حمدي زقزوق - الإسلام في تصورات الغرب ص ٧ - ٩ .
- ٦٨ - العقاد - ما يقال عن الإسلام ص ٨ كتاب الهلال - العدد ١٨٩ - ديسمبر ١٩٦٦ .
- ٦٩ - انظر العقاد - ما يقال عن الإسلام ص ١٢٩ .
- ٧٠ - العقاد - ما يقال عن الإسلام ص ١٠ .
- ٧١ - محمود حمدي زقزوق - المرجع السابق ص ١٤
- ٧٢ - انظر فصل فلسفة السياسة .
- ٧٣ - العقاد - الإسلام دعوة عالمية ص ١٢٢ - كتاب الهلال العدد ٢٣٧ نوفمبر ١٩٧٠ .
- ٧٤ - العقاد - اللغة الشاعرة ص ١٢٤ - مكتبة غريب - بدون تاريخ .
- ٧٥ - زكي نجيب محمود - أفكار ومواقف ص ٢١٦ الطبعة الأولى - دار الشروق ١٩٨٣ م .
- ٧٦ - زكي نجيب محمود - أفكار ومواقف ٢١٦ .
- ٧٧ - فؤاد زكريا - خطاب إلى العقل العربي ص ١١٥ - كتاب العربي - أكتوبر ١٩٨٧ .
- ٧٨ - فؤاد زكريا - خطاب إلى العقل العربي ص ١١٩ .
- ٧٩ - انظر احمد أمين فجر الإسلام - ص ٨٥ - مكتبة النهضة المصرية ط الثانية عشرة - ١٩٧٨ م .

- ٨٠ - انظر أحمد أمين - المرجع السابق .
- ٨١ - (روم لاندو) الإسلام والعرب - ترجمة منير البعلبكي دار العلم للملايين - بيروت ص ٦٠ .
- ٨٢ - روم لاندو - المرجع السابق - ص ٦٠
- ٨٣ - انظر جوستاف لويون - ترجمة عادل زعيتر - مطبعة عيسى اليابسى الطبى - القاهرة ١٩٦٩ .
- ٨٤ - حسن إبراهيم حسن - تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى - جزء (٢) ص ٤٥ - النهضة المصرية القاهرة، ودار الجيل بيروت سنة ١٩٩١م .
- ٨٥ - ابن طباطبا - الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية - ص ١٩٤ - دار صادر - بيروت - بدون تاريخ .
- ٨٦ - ابن طباطبا - المرجع السابق ص ٢١٦ .
- ٨٧ - انظر جورجى زيدان - تاريخ آداب اللغة العربية - المجلد الأول - جزء (٢) ص ٢٢٩ منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٨٢ .
- ٨٨ - محمد عبد الرحمن مرحبا - أصالة الفكر العربى - ص ١١ ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - الطبعة الثانية ١٩٨٢م .
- ٨٩ - طه حسين - حديث الشعر والنثر - ص ١٩ الطبعة العاشرة دار المعارف ١٩٦٩ .
- ٩٠ - انظر على سبيل المثال : محمد عبد الرحمن مرحبا - الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب، حيث يشير أيضاً إلى مفهوم العلم كما ورد فى القرآن والسنة، على أنه مطلق ، غير معين، ويشمل علوم الدنيا والآخرة بون تفرقة . دار الكتاب اللبنانيى - ١٩٨١م .
- ٩١ - انظر - عبد الرحمن بدوى - دراسات فى الفلسفة الوجودية ص ٢١٤ دار الثقافة - الطبعة الثالثة - بيروت - لبنان ١٩٧٣ .
- ٩٢ - انظر - زكريا إبراهيم - دراسات فى الفلسفة المعاصرة - ص ٤٥٢ - مكتبة مصر - الطبعة الأولى ١٩٦٨م .
- ٩٣ - انظر زكريا إبراهيم - المرجع السابق ص ٤٦٧ - ٤٦٨ .
- ٩٤ - انظر - عبد الرحمن بدوى - المرجع السابق ص ٢٠ .
- ٩٥ - انظر - محمد ثابت الفندى - مع الفيلسوف .
- ٩٦ - انظر جان بول سارتر : الوجودية مذهب إنسانى - ترجمة كمال الحاج - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - بدون تاريخ ، وانظر فصل - ماهى الوجودية ص ٤٠ وما بعده .
- ٩٧ - راجع : فيرنر ها يزنيغ - الطبيعة فى الفيزياء المعاصرة ص ٥٥ - ٥٩ ترجمة أدهم السمان - دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر . دمشق - الطبعة الأولى ١٩٨٦م .
- ٩٨ - انظر زكى نجيب محمود - موقف من الميتافيزيقا - دار الشروق - الطبعة الثانية ١٩٨٣ . وفى حديث شخصى مسجل مع الباحث، أكد هذا الاتجاه ، وأنه لا يتبع الوضعيين فى كل ما قالوا به .
- ٩٩ - زكى نجيب محمود - المرجع السابق ص « م »
- ١٠٠ - انظر على سبيل المثال - زكى نجيب محمود - فى حياتنا العقلية - فصل إرادة التعبير ص ٦٥ - ٧٦ - دار الشروق - طبعة أولى ١٩٧٩م .
- ١٠١ - انظر زكى نجيب - قصة عقل - الفصل الرابع ص ٩٢ دار الشروق الأولى ١٩٨٣م .

الفصل الخامس

الله وموقعه في
فلسفة التقدير عند الحقايق

الله وموقفه في فلسفة التقدم عند العقاد

سأتناول في هذا الفصل تصور العقاد لمشكلة الألوهية ، تصوره له كذات و مناقشته بالتالي للأقوال المختلفة حول نشأة العقيدة الدينية ، ومناقشته لبراهين وجود الله وأراء الشكاك وحديثه عن علاقة الفلسفة بالدين ، ومناقشته للفلاسفة في آرائهم ومذاهبهم المختلفة ، ثم وجهة نظره في البراهين القرآنية ، والعلوم الطبيعية والمباحث الدينية . ولهذا الموضوع أهميته من أكثر من جهة، فمن ناحية (لا يمكن لأية معالجة للمشكلات الفلسفية إلا أن تتأثر بذلك النظام الأساسي المعروف لدى الإنسان باسم الدين)⁽¹⁾

ومن ناحية ثانية فإن العقاد، كما رأينا، في مشروعه للتقدم العربي اتخذ الإسلام منطلقاً وعقيدة يؤمن بها وبأهميتها في النهضة المنشودة.

وفي حركة التجديد ، نجد عند المفكرين التنويريين - دائماً - هذا العنصر الهام البناء، على اختلاف في التناول . ولكننا نجد ميزة عند العقاد هي أنه لا يكتفى بأن يصحح هذا المفهوم أو ذاك المرتبط بالدين ، ولكن يتناوله في نظرة شاملة كلية وفي موضوعاته الفرعية - على ماسنرى - واست بحاجة إلى التأكيد على أننا في هذا البناء الجديد ، ونحن نتخذ فيه الدين ركيزة ، لابد لنا من هذه النظرة الفلسفية الجديدة . فإن كان القدماء عند اتصالهم بالحضارات الأخرى قد بحثوا في المشكلات التي ظهرت لهم ، والتي أثيرت في ضوء هذا الالتقاء الثقافي وفي ضوء الحضارة التي شيدها، فلنا أيضاً أن نبحث في ديننا وأن نلهم فهمنا في ضوء عصرنا ومشكلاته، وأن نقدم هذا البناء متكاملأ ورؤية متماسكة لكل ما يظهر لنا، وكل ما تقتضيه ضرورة العصر - في هذا الشأن

أعود فأقول - تميز العقاد بأنه قدم هذه الرؤية فلم يتحدث عن مسألة هنا أو هناك وإنما نجد عنده الرؤية لفلسفة الدين ورأيه في البيانات المقارنة أي أنه عندما يقدم لنا رؤيته الإسلامية في هذا الموضوع يقدمها في إطار فكر عصره * ويضاف لما قلت لأهمية هذا الموضوع أن الإنسان المسلم في العصر الحديث أشد ما يكون حاجة في البحث عن نهضته لهذه الرؤية وهو يتعرض لتيارات الشك في العقيدة عامة أو في مسألة الإيمان والتشكيك أيضاً في عقيدته

الإسلاميه. ثم من هنا نجد هذا الموقع الهام للحديث عن العقيدة عند العقاد فى موضوعنا (فلسفة التقدم)، فهى ترتبط بالتقدم بمعنييه أيضاً. ترتبط به كفلسفة للتاريخ لأنه وإن كان يأخذ بفكرة التقدم وهى التى تؤكد على نور الإنسان فى حركة التاريخ فإننا نلمح أيضاً وراءها العنصر الدينى أو عنصر الأوهية ، لايعنى العناية الإلهية ولايعنى الجبرية - كما عرضت لمفهومه فى الفصل الخاص به (فلسفة التاريخ عند العقاد) ولكن بمعنى التقدم فى مفهومه العربى أو اليقظة كما ذكرته. من هنا يأتى هذا الفصل ضرورياً لاستكمال الرؤية التى يقدمها، وليزود المسلم بسنده العقائدى لأننا أمة تعتمد فى حياتها على إيمانها الدينى، ويعتبر الدين هو المحرك الأساسى لتوجهاتها فى الحياة .

ومع هذا فالعقاد يقدم رأيه هنا عن إيمان ، لاعتن براجماتيه تدفعه إليها ضرورة تنشأ من عمق العقيدة فى ضمير أمته، كما قد يلجأ آخرون. فنحن سنتحدث عن العقيدة الإلهية ونشأتها - كما قلت - وعن الله أو المطلق اللامتناهى .

وهناك تفرقه بين تناول الفيلسوف لهذا الموضوع، وبين تناول المؤمن بالله عن طريق الاعتقاد، إذ الفيلسوف إنما يصل إلى الله دائماً بعد أن يتجول طويلاً فى مملكة المتناهى أو الوجود الدنيوى. فكأن هناك طريقين إلى الله : طريق الدين وطريق الفلسفة، لكن الإنسان وحده واحدة، ولايمكن إلا أن نوحده بين المؤمن والمفكر فى الإنسان الواحد.

ومن المشكلات التى تثار عندئذ من الناحية الفلسفية الخوف من أن تؤثر عقيدة المفكر على فكرة الفلسفى ، إذ قد يتصور بعض القضايا وكأنها قد برهن عليها عقلياً بينما هى ليست كذلك . ومن هنا جاءت إشارة هوبزيتير فى أن أرسطو وحده فيما بين الميتافيزيقيين الكبار أنه هو الذى فكر فى وجود الله فى استقلال تام. لأن من جاء بعد ذلك كانوا أفلاطونيين أى أنهم كانوا واقعين تحت تأثير العقيدة، وإلى هذه القضايا يشير بوخييسكى. ويعنى إشارته لهذه النقطة بالذات ومناقشته لها بعد ذلك، فهذه القضية قد تثار فيما يختص بالعقاد من حيث دفاعه عن الإسلام بإيمانه به عقيدة ، ولكن الواقع أن العقاد قد قدم حججه وتجربته العقلية والروحية بهذا الإيمان أيضاً ولم ينكر أثر الوراثة فى الاتجاه الدينى.

يقول : (أومن بالله .. أومن بالله ووراثة وشعوراً وبعد تفكير طويل)⁽³⁾ وستتضح لنا هذه الركائز الثلاث للإيمان عنده، ولكن لانفهم منها إلا تعاوناً أو ترابطاً يودى إلى الفهم، فالوراثة مثلاً تفتح الذهن والعقل وتدفع للتعلم فى الموضوع ، وقد تذهب بالبعض إلى الثورة والتمرد إذا لم يكن

لهم من ضوابط العقل ما لا يجمله يجرى وراء العناوين البراقة، أو المخالفه دون سند أو إعمال عقل، هروباً من آفة التقليد ، وإن كانت أول خاصية للعقلية الفلسفية هي القدرة على التجرد من المألوف - كما يسميها العقاد، إلا أن لهذه القدرة في ممارسة هذا التجرد ضوابطها ومنهجها المبرر وليس فقط التجرد بغير سند أو دليل.

وفي مسألة الشعور يربط بين التدين والأدب والفن على اعتبار أن وعي الحياة شعبة من (الوعي الكوني) الذي يتعلق به شعور الإنسان بعظمة العالم وعظمة الخالق. والمحور هنا يدور على الوعي ، أي يدور على الإيمان بعد تفكير لأنه خطاب موجه إلى الجميع، وإن كان أيضاً إيمان الشعور يوجه إلى البشر، ولكن الحجة فيه ذاتية قد تلتقى وآخر أولاً تلتقى. وسنرى إيمانه بعد التفكير من سياق الفصل كله .

والعاطفة الدينية في بعض التعريفات هـ «الميل الأكثر تعقيداً، الذي يمكن أن نكتشفه في قرارة القلب الإنساني: وتتألف حول هذا الميل الأساسي صور كثيرة من المطامح، والأشواق، والفضول، وأفكار مرهقة حول الحياة والعالم، وما وراء الطبيعة، كما تجتمع حول مجموعة من أنواع القلق المؤلم، والفرح المثير . إنه موضوع مغر للتحليل، بالنسبة لكل عقل ميال للدراسة النفسية ، ولكل من يغيره أن يبحث في أسرار النفس»^(٤)

ويشير العقاد إلى تطور الإنسان في العقائد كما تطور في العلوم والصناعات. كانت الصناعات الأولى في حياة الإنسان بدائية ، وكذلك كان الأمر في عقيدته ، إلا أن محاولة ترقيه في العقيدة كانت أشق وأطول ، لأن (حقيقه الكون الكبرى) أشق مطلباً وأطول طريقاً من حقيقه هذه الأشياء المتفرقة التي يعالجها العلم تارة والصناعات تارة أخرى^(٥) ولا يفهم من ارتباط الخرافات بعقيدة الإنسان الأولى بحض فكرة التدين ، فالأولى أن نرى في ذلك الاستعداد للتدين لأنه يوجد أولاً، ثم بعد ذلك توجد العقيدة * طبقاً للاستعداد وعلى اختلاف نصيب الإنسان من الرشد والضلال. ويرى العقاد أن لدى الإنسان جوعاً إلى العقيدة كما أن لديه جوعاً إلى الطعام.

ورداءة الطعام ليست دليلاً على إنكار المعدة، فكذلك لانكسر الحاسة الدينية لرداءة المعتاد إن الحاسة الدينية بعيدة الغور في الإنسان ، وهو يجب أن يؤمن ولايستقل في وسط هذه العوالم بغير إيمان.

والسؤال المطروح يدور على أصل العقيدة والباعث إليها. لقد أكد علماء الدين المقارن وأقروا بتأصيل العقيدة في الإنسان - كما يذهب - ولكن الاختلاف جاء في أصل العقيدة والباعث

عليها. ويرى العقاد أن الوقوف على الباحث لا يبطلها، قد تأتي من باحث واحد أو عدة بواعث بلا لزوم من القول الأول ولا مانع من القول الثاني.

وتطرح هنا مسألة العلاقة بين العقيدة والأسطورة، فقد امتزجت عقائد الإنسان الأول بكثير من الأساطير. فهل نقول أنها أصل الدين لوجودها كثيرة في ديانات الهمج؟ ويرد العقاد مطلقاً أن الأسطورة غير العقيدة. فالعقيدة قد تشمل الأسطورة ولكن الأسطورة لا تشمل العقيدة، لأن في العقيدة زيادة وهي (زيادة الإلزام الأخلاقي والشعور الأدبي والطاعة والولاء والأمل في المعونة والرحمة من جانب الرب المعبود)^(٣٥)

العقيدة غير الأسطورة لأن الإنسان قد يسمع الأسطورة لكنه لا يتدين بها؟ ولكن يتدين بالعقيدة بون وجود الأسطورة.

يتناول بعد ذلك الاتجاهات المختلفة في تفسير أصل الاعتقاد. ويناقش «تأيلور» في قوله إن

نصيبهم من الحكمة الدينية والحكمة الفلسفية (٣٥) كاف من مشاهدات الواقع، والإنسان البدائي في منامه يرى الغرباء كما يرى الآباء، وهو يعرف أن هذه الأرواح التي تحوم حوله تحتاجه، ولو لم تكن كذلك ما حامت حوله. ولا بد أن يكون هذا الإنسان قد عرف قبل ذلك وصفاً للربوبية، وذلك هو السبب الذي جعله يميز طائفة عما عداها. وقد ذكر بعض الرحالة أن بعض قبائل الأقزام تحيا حياة الهمجية وتعرف رباً فوق الأرياب. وهناك تفسير يرجع بالعقيدة إلى السحر. وينقد هذا القول أيضاً لأن السحر يخلقه الكهنة لذين يخدمون الآلهة ولا يخلقونها. والسحر ارتبط بالشر والعقيدة ارتبطت بالخير، وارتبط السحر بالخبث وارتبطت العقيدة بالطهارة. ثم لأمعنى للسحر إن لم يسبقه إيمان بالمعبودات التي يخافها الناس.

والتفسير الثالث هو الذي يرجع بالعقيدة إلى ضعف الإنسان في الكون أمام الطبيعة المختلفة والتي لم يستطع في هذا الوقت تفسيرها أو السيطرة عليها، لذلك خلق الآلهة حتى يركن إليها ويعول عليها، ويشعر بالاطمئنان في وجودها. ولكن العقاد يرفض هذا الرأي لأن الإنسان عنده ضعيف في الحالتين: ضعيف أمام الآلهة وضعيف أمام الطبيعة. والضعف لا يعلل العقيدة لأن العقيدة تصدر من غير الضعفاء من الناس، ولا يمكن القول أن أكثر الناس نصيباً من الحاسة الدينية أضعفهم سواء قصدنا ضعف العزيمة أو ضعف الرأي. بل العكس هو الصحيح، لأننا نجد أن أقوىاء الإيمان من الأنبياء نوره خلق وهمة عالية ورأى سديد، بينما ضعفاء الإيمان،

ضعاف النفوس والعزيمة والأخلاق، فيحق لنا إذن أن نقول أنه بقدر إحساس الإنسان بالكون وبيداته تعظم العقيدة (فمبلغ الإحساس بالعظمة هو مبلغ الإحساس بالعقيدة الدينية وصغر الكون في نظر الإنسان نقص في الشعور بظاهره وخافيه ، ونقص من أجل ذلك في طبيعة الاعتقاد وطبيعة الإيمان)^(٧)

والتفسير الرابع لأصل الاعتقاد هو القول بالطوطمية (Totemism) عند «دوركهايم» ويعتبرها بعض علماء الاجتماع والمؤرخين أكثر الأديان بدائية ، وهي دين يجمع جماعة من الناس يطلق عليها القبيلة أو (Clan) بنوع من الكائنات المقدسة أو الأشياء المقدسة تسمى بالطوطم . وكلمة الطوطم تقابل أو تطلق على أنواع من الكائنات أو الأشياء يعتبرها أبناء كل القبيلة كائنات مقدسة. في أغلب الأحيان تكون حيوانات وأحياناً نباتاً ، وفي بعض الحالات النادرة تكون بعض الأشياء كالبحر أو المطر أو النجوم، وتحمل كل قبيلة اسم طوطمها وهو الذي يوحد القبيلة وينتسب إليه الناس.

وكان دور كايم يرى أن الطوطم قبل كل شيء اسم وشعار^(٨) (Totem) هو (كائن خرافي)^(٩) والمخالفون للقائلين بالطوطمية يقولون إن هذه المرحلة تنشأ بعد الاعتراف بنظام الآداب والزواج في القبائل، وقد عرف الناس ما يسمى بالروح قبل معرفتهم بالطوطم. وبعض القبائل تجعل من طوطمها أرباباً ، كما أن منها من يتخذ طوطماً ويعبد رباً غيره . ويناقش العقاد هنرى برجسون عندما يقول برد العقيدة لمصدرين الأول اجتماعي لقائدة المجتمع أو قائدة النوع . والآخر فردى يمتاز به بعض الأفراد من أصحاب البصيرة والعبقرية. فالأولى حيلة نوعية خلقها خيال النوع لكبح المطالب الفني أو الأثرة من أجل أن يجد الإنسان الفرد ما يعوضه عند الضرورة بالتضحية من أجل النوع . فيتحمل الألم من أجل النوع ، كما يؤمن بأنه معاقب على الإضرار بالغير، مثاب بخدمة نوعه، وبذلك تستقيم مصلحة الفرد ومصلحة النوع ، أما الجانب الفردى الذى يمتاز به البعض فهو حاسة تربط بين دفعة الحياة Elan vital بالكشف بالفرد . وكادت تصد عنه ذاتاً تتجلى للأفراد الممتازين . وهو يقول يخلودهم ، وأن العقل لا يمنع مسألة الخلود وقد تثبتت الدراسات النفسية . وهنا يرد العقاد على برجسون فيقول إنه إذا كانت هذه القوة الدافعة المرتبطة بالأفراد حقيقة فلماذا يقال أن الحاسة الدينية الاجتماعية وهم أوحيلة لحفظ النوع؟ أوليس من الأوفق أن نقول عنها أنها (من قبيل « التلمس » البديهي لتلك القوى الكونية؟ لماذا لا تكون من

قبيل الهداية المتدرجة فى طريق البحث الصادق عن الحقيقه المجهوله؟ لماذا لا يكون فى هذا «الوجود» ذات إلهية ثم تسمى البحث عنها حيلة مختلقة أو وهماً من الأوهام^(١٠) وخلاصة رأيه * أنه لا يريد تفسير الظاهرة الدينية إلى واحد من التفسيرات أو الأسباب السابقة وحده ، وقد يريد إليها كلها أو إلى تفسير يشملها كلها. إن العقيدة أكبر من أن يشملها تفسير واحد. وكل شعور واسع النطاق فى طبيعة الإنسان كذلك . إننا فى بعض المشاعر المتعلقة بعالم الحس لا عالم الغيب لانكتفى بتفسير واحد، الحب مثلاً أو الوطنية.

ففى الحب لا يكفى أن نفسره بحب البقاء أو اللذة أو الجمال أو التضحية . ولا يكفى فى تفسير الوطنية أن نقول بالمصلحة ، أو المصلحة ووحده التاريخ والمكان والدين ، أو عصبية القبائل . المسألة الدينية أكبر وأعظم، وحتى القول بأنها قد بدأت من الأسطورة أو عند الضعفاء لا يقدر فى النتيجة ، كما لا يقدر فى علم الطب كون الإنسان وصل إليه عن طريق الشعوذة، أو وصل إلى الصواب - على الإجمال - عن طريق الخطأ. إذن فلتنقل مع المتصوفة أن العقيدة (ترجمان الصلة بين الكون والإنسان)^(١١)

إن العلماء قالوا بالفريضة النوعية وفريضة الجماعة ، فكيف لا يمكن القول بالفريضة الكونية؟ ولابد من صلة بين الكون والإنسان، وهى صلة موجودة ومائلة يسميها (بالوعى الكونى) ، هذا الوعى قابل للترقى والاتساع. ألم نجد فى عالم الحس مثل هذا الترقى والاتساع وأيضاً التفاوت، فنجد التفاوت فى الإدراك الحسى بين صنوف الحيوان. واقد وجدنا فى الاتساع الحسى دلائل كبيرة فى العصر الحديث. وكان يظن قديماً - أن الصوت عدم على مدى البصر القريب، ثم علمنا من العلم الحديث عكس هذا . وعنده أن فى الكون حقائق لم تقابلها الحواس الجسمية ولا النفسية كل المقابلة حتى الآن، وليس هناك ما يمنع العقل من القول بالاتساع والتلقى فى هذا المجال. ولا يوجد ما يمنع التفاوت فى الملكات الحسية والنفسية كالفارق فى المهوبة الموسيقية وغيرها فكيف إذا كنا فى مجال الوعى الكونى؟.

ويؤكد العقاد الحقيقة الكونية والوعى الكونى ، فهذه الحقائق لا شك فيها عنده . وربما كانت هذه نقطة تحتاج للمناقشة ، ولكنه بناء على رأيه هذا يرى أننا لانكذب من يقول بأنه أحس خالق الكون لأننا لاتشك فى الوعى الكونى ، فإن كذبناه نكذبه إن كان ليس أهلاً للتصديق فيما يرويه من وقائع علمية ، وليس لتكذيبنا لحقيقة الوعى الكونى. وليس لنا أن نكذب هؤلاء العباقرة والأحاد

المتنازعين الذين رأوا هذه الرؤية وراح البعض يفسرها بالجنون، هذا ليس من المعقول وخاصة أن حالتهم ترتبط بالملايين ، ولو أننا استبعدنا هذه الحالات وما تعبر عنه لنتظر في صورة الإنسان كيف تكون. إننا عندئذ (نراه موجوداً في عالم منبت عنه لا يحسه ولا يبالي أن يحسه، ويربط حياته بطواهره وخوافيه ، ولا يقابل تلك الأسرار بسر فيه ، وإن غيلان الصحراء وهامات الجاهلية وأصداعها لأقرب إلى العقل من هذا) (١٣)

وتطرح فكرة الوعي الكوني سؤالاً آخر يدور عن: ما هو هذا الوجود الذى يربط به الإنسان ؟ وهل نعرفه بأنه ما يدركه الحس أو العقل أو البصيرة ؟ هذه الإجابة فى رأيه ناقصة لأنها تعلق الوجود على موجود آخر ، هو المدرك العاقل بحسه أو بصيرته. وأفضل لو أزم تعريف الوجود وهو أن نقول عنه أنه « غير المعلوم » بمجرد انتفاء العدم يتحقق الوجود، فكل ما ليس بمعلوم هو لامحالة موجود ، ولكن ما معنى انتفاء العدم؟ (ليس من الضروري لانتفاء العدم قوام الكثافة أو قوام التجسد الذى يقبل الإدراك بحاسة من الحواس الجسدية ، وذلك يؤيده العلم الحديث ، فليس هذا القوام المتجسد ضرورياً لإثبات وجود المادة ، لأنها ماثلة فى الأجسام وسائر المحسوسات . وإلى ماذا يؤدى بنا تحرير المادة التى نراها؟ إلى ذرات ثم إلى إشعاع؟ ويمكن القول أن هذا الإشعاع أبسط من الحركة ، لأن الحركة تتم فى وسط أما هذا الإشعاع فلا نعرف أين يسرى إلا على سبيل التخمين . فإن كان الأمر كذلك ، ألا يجوز لنا القول (أن الوجود أقرب إلى طبيعة المعقولات المجردة منه إلى طبيعة الملموسات والمحسوسات) (١٣) ؟ ونعرف من العلم الحديث أن الموجودات لانتحصر فى المحسوسات ، إذ الحاسة قد تدق حتى تتجاوز أضعاف مداها. ومن الموجود ما ليس بمحسوس. وقد أثبتت الوسائل الصناعية الكثير الذى فات الأسماع والأبصار؟ من هنا كان من الضروري التسليم بأن الموجودات ليست مما تحيط بها الحواس والعقول جملة ، إذ فيها ما لا يقع تحت الحواس والعقول. وأن وجودها « ممكن وليس بمستحيل، بل هو ألزم من الممكن (لأن الحواس كلها لم تكن إلا محاولة مترقية لإدراك ما فى الوجود، ولم تقف هذه المحاولة ولاهى مما يقبل الوقوف إذ وقوفها يستلزم مانعاً أن تزداد كما ازدادت فيما مضى وأن تترقى كما ترقى طبقات المخلوقات . وليس هذا المانع بالمعروف) (١٤)

إن الكون أعم من الوعي الإنسانى ، والوعي الإنسانى أشمل مما تقع عليه المحسوسات والمعقولات . فإذا أراد متردد أن ينفى حقيقة الموجودات الخفية فيجوز له أن يقول ليس عندي عليها دليل ثابت، ولكن لايمالك أن يعمم القول على غيره، أو أن يطلقه على المستقبل أيضاً.

ويتوسع العقاد بعد ذلك في مجال الوعي الكوني * ليشمل كل وعى يتجاوز أماد الحواس المعهودة (١٥) إن هذه الظواهر تتعدد ويبحثها العلماء في العديد من ضروبها، ليس منهم من يقطع باستحالتها أو قلة جدواها؟ وقد يختلفون في تقرير النتائج وتعليلها، ويظل البحث مفتوحاً لمزيد من الدراسة والاستقراء، هذه الظواهر التي تدخل في بحث الملكات النفسية كثيرة، منها الشعور عن بعد Telepathy - والتنويم المغناطيسى Magnetism والاستحياء الباطنى Automatism وغير هذه من الدراسات النفسية التي أشار إليها وإلى دارسيها ، ووضح اهتمام الدراسات النفسية المعاصرة بها، وناقش هذه الآراء . والمهم استنتاج العقاد وانتقاله من هذه الدراسات للتأكيد على وجود النفس والروح ، وبالتالي إمكانية الكلام حول عالم آخر غير المحسوسات .

وخلاصة رأيه في هذا الموضوع يمكن إجماله في قوله : (إن حق الفكر الإنسانى في قبول هذه الظواهر أرجح جداً من حقه في إنكارها، والبت في استحالتها كأنها شيء لايتأتى وقوعه بحال من الأحوال. فلا استحالة في ظاهرة من هذه الظواهر، غير مستثنى منها النادر المستغرب بالغاً مابلغ من الندرة والغرابة في جميع الأزمان . فالاطلاع على المستقبل غريب لم تثبته تجربة علمية قابلة للتكرار، ولكننا لانستطيع أن نجزم باستحالاته إلا إذا استطعنا أن نجزم بحقيقة الأمس وحقيقة المستقبل، ثم جزمنا بأن هذه الحقيقة تناقض العلم بشيء قبل أن يأتى أو انه ويجرى في مجراه (١٦) . فما هو الزمن؟

ويرتبط بموضوع الألوهية مفهوم الزمن ، فهو يسأل عن الزمن، والسؤال هنا لازم قبل الإجابة على إمكانية السؤال عن استطلاع المستقبل، وماذا يعنى هذا القول بالتحديد؟ بعد أن يعرض لبعض التصورات والمفاهيم حول الزمن يتساءل : ماذا يكون الزمن ؟ أو كيف نتصوره؟ قد نتصوره أحياناً على أنه أشبه بالنهر الذى يزداد قطرة بعد قطرة ، ثم مازال فيه متسع لمزيد ، ذلك هو المستقبل المعلوم . وعندئذ يكون الماضى هو الموجود ، وأما الحاضر فليس له وجود ، إذ إنه حاضر غير ماضٍ ولا آت ، وقد نتصور الزمن على أنه ممتد من الماضى إلى المستقبل كأنه محيط، فالمستقبل موجود ، لكن لانراه إلا عندما نصل إليه.

أيضاً قد نتصوره كخط ممتد والأوقات المتتابعة نقاط فيه، ولكن لايمكن أن نجزمه إذ يترتب على ذلك أن يكون محدوداً لأن مجموع المحدود محدود.

إذا كان هذا تصور الزمن يبقى أمامنا الأبد. والأبد هنا بلا حاضر ولا مستقبل، فلا ابتداء له ولا انتهاء إذ لاحركة هناك. وإن جاز أن يكون المستقبل موجوداً فى الأبد ولكنه غير موجود

في الزمن . ثم يجوز أيضاً إذا كان متعدد الأبعاد أن يكون فيه شيء من الماضي، وشيء من الحاضر، وشيء من المستقبل، وإذا جاز أن ينتقل العلم من عقل إنسانى لآخر، فلماذا لايجوز أن ينتقل المستقبل من العقل الأبدى المطلق إلى عقل الإنسان إذ الإقرار بوجود العقل الأبدى يلزم عنه القول بوجود المستقبل فيه لأنه مطلع على كل شيء في الأبد الأبيد. فإذا قال قائل باستحالة الاطلاع على المستقبل فعليه إثبات الآتى أولاً (أن يجزم بالصورة الصحيحة للزمن ، ويجزم بأنها لاتوافق الاعتراف بوجود المستقبل على وجه من الوجوه)^(١٧) وثانياً عليه (أن يجزم باستحالة العقل الأبدى واستحالة الإيحاء منه إلى العقول الإنسانية ، وعليه أن يقيم الدليل على هذا المستحيل أو ذاك المستحيل ولا دليل)^(١٨)

هذه الملكة التى يتحدث عنها العقاد يتساوى فيها استطلاع الماضى والمستقبل، لأن المراد بالماضى هنا ليس الحوادث كما كان يعرفه قارئ التاريخ ، بل يعنى أن هذا الشخص يقدر على معرفة الماضى الذى ينكشف له ، كأن يعرف مجلساً من المجالس عنده وعنده غيره دون قراءة . وفى معرفة ذلك يتساوى الماضى والمستقبل، فكلاهما فى حاجة إلى التعليل فى هذه الحالة . والجديد فى هذه الحالة هو دخولها فى مجال العلم، ولامعنى الإنكار المستقبلى متى توافرت الأداة وتحقق ذلك بالتجربة. وقد يتساوى اثنان فى المعرفة بحقائق ولايتساويان فى الإيمان، إذ إن الإيمان يحتاج للملكة غير المعرفة بالشىء موضوع الإيمان. ومجاوبته النفسية لموضوع الاعتقاد^(١٩) وهنا نلاحظ أن العقاد يقترب من حل الإشكال إذ الواضح أنه يخرج بالموضوع من مجال العلم أو من كون العلم قادراً أو يملك مايجزم بالاستحالة فيه، عندئذ ينتقل إلى ملكة أخرى فيشبه هذه الخصلة (لطبيعة الإعجاب بالجمال أو لطبيعة التنوق والتقدير للفنون)^(٢٠) وهو يربط هنا بين الخبرة الدينية والخبرة الجمالية . وعند البعض أن القول بأن الحقائق الدينية لايمكن معرفتها إلا حدساً يتضمن نوعاً من اللامعقولية. وهذا رأى مع أنه نقد طبيعى لكن من السهل بيان مايحويه من خطأ على حد رأى (ولتر ستيس)، الذى يشبه الموقف الدينى بالوعى الجمالى، حيث إن الحقائق الجمالية لاتقبل الإثبات إلا عن طريق الحدوس الجمالية. ونلاحظ تماثلاً بين الفن والدين من ناحيتين : الأولى - أن البحث عن دليل على وجود الله، والبحث عن دليل على وجود الجمال يتساويان ، فعنده أن كلا منهما عبث لاطائل تحته إذ يرى إما أن تترك الجمال إدراكاً مباشراً أو لاتتركه ، وإما ان تترك الله حدساً أولاً تتركه، وذلك على اعتبار أن المنطق لاينقل الإحساس

الجمالى بالعمل الفنى إن لم تستشعره . وإن كان فى قدرة الناقد توجيه النظر إلى هذه الآيات الجمالية وعناصرها المختلفة. إن هذه المحاولة من قبل الناقد مثلاً تقربنا من العمل الفنى أو تقربنا بالنظر فيه ولكن لن ندركه إلا حساً.

وليس معنى هذا أن العقاد لا يأخذ بالدليل المنطقى - كما سبق أن بينا - وكما سيتضح عنده من مناقشته لأدلة الفلاسفة والأدلة فى القرآن الكريم.

ونعود إلى مقاله سابقاً عن الظواهر التى ذكرتها آنفاً . وخلاصة رأيه أنها ستظل (تفصيلاً) يجوز الشك فيه لقاعدة مقررة لايجوز الشك فيها، ونعنى بالقاعدة المقررة أن الموجودات أعم من المحسوسات . فهناك موجودات أكثر مما نحس، بل هناك موجودات قابلة للإحاطة بها عن طريق الإحساس أكثر مما نحس الآن ، بالآلات ووسائل التقريب والتدقيق^(٢١)

لكن هل معنى ذلك أن التعبير عن الحاسة الدينية يقبل الخطأ الكثير؟

ليس هذا ضرورياً، ولكنه لايعنى أيضاً أن الحاسة الدينية مكنوية النشأة فى أساس التكوين، ولننظر فى الغريزة لتجد أن حب الأبناء يرتبط بغريزة بقاء النوع، ومع ذلك قد يقتل الأب العشرات من أجل حياة ابنه. فهو يخدع نفسه عن غريزته النوعية بهذا، لأن حب الآباء للأبناء ماهو إلا لبقاء النوع نفسه. وتأتى الخدعة هنا من أنه يقتل من أجل شخص غير موثوق بنجاته، فهل نقول أنه خالف الغريزة؟ الحقيقة أنه طارعها ولم يناقضها فى نهاية المطاف. والشأن كذلك فى خطأ التعبير عن الحاسة الدينية.

ويقدم العقاد شواهد ليدال على رأيه فى عموم هذه الحاسة الدينية منذ القدم فى الجماعات والأمم، فحب البقاء أو الغريزة والدواعى السياسية لم تفن عن الحاسة الدينية ، بل وجد من الأديان من يأمر أتباعه بالتقشف والزهد ، والحرمان من النسل للكهان.

ولقد ظهرت هذه الحاسة الدينية أيضاً فى الممتازين من البشر، فلو لم تكن أصلية ، لكانوا

فى حكم المجانين، ولكنها فى الحقيقة دليل على استقامة التكوين ، ودليل على الشعور العميق.

هذه الحاسة الدينية أخرجت الإنسان من جو الجهالة الحيوانية والهمجية لأنها جعلته يؤمن بغير مجهول لا تدرکه المحسوسات، وكان ذلك فتحاً علمياً على نحو من الاتعاء، فلو رفضه لم يكن سيخسر الحاسة الدينية فقط ، بل لخسر أيضاً العلوم والمعارف وقيم الآداب والأخلاق. (٢٢)

لقد ظن الماديون في الزمن الأخير إمكانهم إنكار هذه المسألة باسم العلم إلى الأبد، وهذا في رأيه جهل. كيف يمكن ذلك؟ بينما لا نستطيع حسم الأمر بهذه الصورة في مسائل أبسط بكثير كمسائل المعادن والحجارة أو الأعشاب. إن أهم خصائص العلم الحديث هي البحث والتجربة، ومعاودة البحث، ويقوم ذلك كله على أمل ورجاء لأنه يقوم على أساس الإيجاب والترقب لا النفي والإصرار.

إذا كانت هذه هي روح العلم « فلماذا تكون روح العلم إصراراً محضاً وإنكاراً متلاحقاً على غير أساس وبغير ترقب أو انتظار في نفى كبرى المسائل على الإطلاق»^(٣٣)

وفي العصر الحاضر الذي تغير فيه مفهوم المادة تماماً وكشف عن عنصر الأجسام فرد إلى إشعاع أو حركة فضاء، فتقرر بذلك أن الحواس لا تستوعب الوجود في حقيقته وهو أولى الأزمنة بأن يغير من الموقف القديم.*

لقد استغرق الإنسان آلاف السنين ليصل من قدح الحجر إلى الكهرباء. وظل آلاف السنين لا يستضيء إلا بقدح الحجر، فضميره كان أسرع من عينيه في اقتباس الضياء. وفي هذا الدليل على أنه في زمن أقل كان اهتدى إلى الأرياب حتى تدرج إلى عبادة الإله الواحد، وفي هذا دليل على احتياج ضميره إلى الهدى وإلى احتياجه إلى ذلك النوع وإن تلبس بظلام الجهل وشياطين العادات.^(٣٤)

الله ربنا :

أما وقد تحدث عن وجود الله، وأهمية العقيدة واحتياج الضمير الإنساني إليها، وبحض أدلة الإنكار فيما تصور الماديون، فلا بد أن يتحدث إنن - عن طبيعة الألوهية.

إننا لو نظرنا إلى مذهبين متقابلين : مذهب التالايه Theism، ومذهب عدم التالايه Atheism سنلاحظ أن المذهب الأول ؛ وهو الذي نضع فيه موقف العقاد؛ قد تمثل - في عدة مذاهب. منها تعدد الآلهه Polytheism ؛ والثاني : المذهب الثنائي Dualism، والثالث : مذهب التوحيد Mon otheism وهو الذي نضع فيه العقاد بوصفه فيلسوفاً مسلماً . وهذا المذهب ينقسم بطوره إلى^(٣٥) (١) مذهب التنزيه (أو التالايه الدينى) (ب) مذهب التالايه الطبيعى Deism (ج) مذهب وحدة الوجود Pantheism.^(٣٦)

ومذهب التنزيه أو التأييه وهو الموقف الإسلامى، وهو الموقف الذى يعبر عنه العقاد. وقد كان الكلام عن الله فى الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام يتفرعان إلى مشكلات عديدة - كما نعرف - وإنما يعيننا الآن موقف العقاد ورأيه فى الألوهية من هذه الزاوية.

يقول العقاد (الله ذات واعية) ويشير إلى أن كلمة (ذات) العربية هى أنسب الكلمات للتعبير عن المعنى، فلا كلمة شخص Person ولا كلمة جوهر Substance الأجنبيةتان قادرتان على التعبير عن نفس المعنى، وذلك بالرجوع إلى أصل الكلمتين . فإن كلمة Person مأخوذة من Per-sona وهو النقاب الذى كان يلبسه الممثلون ليصور البطل فى المسرحية إنساناً كان أو حيواناً، ثم أطلقت على الأشخاص المتعاقبين.

من هنا، أصبحت كلمة الأغراض الشخصية مرادفاً للأغراض المتحيزة التى تتحرف عن النزاهة والاستواء. وهو هنا إذ يطلق هذه الكلمة، فلن يتخلص من الشوائب العالقة بها .

أما كلمة Subtence فقد أخذت من كلمة Substare وهى مركب مزجى من كلمة Sub بمعنى تحت وكلمة Atar بمعنى يقف، والمقصود بها الراسب الذى يترسب ويستقر تحت السائل، فالتعبير بها عن الجوهر لأنه يتبقى بعد زوال الأعراض.

ومن هنا فاستخدام هذه الكلمة يصرف الذهن إلى الذات والماهية والجوهر فلا يمكن التفرة بينهم. لذلك كانت كلمة ذات العربية أنسب لأنها لا تستلزم التشخيص فى الحقيقة ولا فى المجاز. الله ذات ، لأن العقل يرفض تصويره مجرد معنى. وبهذه الكلمة «الذات» ترتبط فكرة الكمال المطلق، والخير المطلق والجمال المطلق، ولا يتصور أن يكون ذلك (إلا ذات).

إن الدين والعقل يتفقان فى هذا، فالبرهمية التى قيل إنها ديانة بخير إله ، وقد نادت بالنيرفانا، بدت وكأنها تنكر أن يكون للإنسان ذات مستقلة عن باقى الموجودات . فقولها بالتناسخ أو بموت الإنسان مرات عديدة ، دليل على القول بالذات الإنسانية، لأن تجدد الإنسان فى أجساد مختلفة- بهذا المعنى - لن يكرر إلا بذات باقية وروح واعية

الفلسفة والحقيقة الدينية :

والعقاد موقف من الحقيقة الدينية وقدرة العقلية الفلسفية على معرفة الحقيقة الدينية،
بعنده أن السبق للدين. ولكن العقاد لا يرى عداً بين الفلسفة والدين، وهو هنا الفيلسوف المسلم
الذي لا يجر على عمل من أعمال العقل، ولكن هناك قضية سبق، وهي عن دور الفلسفة تاريخياً
في قضية الإيمان، والكمال المطلق وكمال الإله.

إن الفكرة الأساسية التي يعرضها هي أن الإنسان كلما ترقى في أخلاقه وتفكيره أصبح
أكثر استعداداً لتقبل عقيدة التوحيد. وقد ظل يترقى من تنزيه لتنزيه ومن كمال لكمال، وتاريخ
الديانات - كما يعرف - يؤكد لنا هذه الحقيقة. وأما الفلسفة التي بدأت في القرن السادس قبل
الميلاد في عصر بلغت فيه الديانات القديمة أرقى مدى، في تصور فكرة الإله والعقيدة الروحية،
وفي عصر وصلت فيه اليهودية مرحلة النضج فكانت نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى في مجال
الرسالات السماوية.

ويلاحظ العقاد ما يسميه بحافز دائم عند النوع الإنساني إلى الاعتقاد. والمهم عنده كما
يقول، الوجهة التي يتوجه إليها هذا الحافز، وبديهي أنه قد قطع أشواطاً في الترقى نحو هذه
الوجهة، ولكن المهم في هذا المجال أنه (لاتزال بداية الفطرة سابقة فيها لأشواط العقل في
مضمار الفلسفة والتفكير)^(٢٧)

ومهما ارتفعت الفلسفة فهي لم ترتفع إلى ذروة أعلى مما وصل الضمير الإنساني بعقيدة
التوحيد والتنزيه. فعلى أي شيء يدل هذا؟

يقول : (لانفهم هذا عقلاً إلا على اعتبار واحد، وهو أن هداية الله تأخذ بيد الإنسان خطوة
فخطوة في هذا المرتقى الوعر، فيبتدى في كل مرحلة من مراحلها بمقدار)^(٢٨)

ومن هذا نلاحظ أن الإنسان قد آمن بالإله الواحد قبل الميلاد، بأكثر من عشرة قرون عن
طريق العقيدة. ولم يعرف (السبب الأول) عن طريق الفلسفة إلا بعد ستة قرون من هذا التاريخ.

وكان معظم اعتماد التفكير الفلسفي في ذلك على الدين. لأن الفلاسفة تلقوا فكرتهم عن
الروح وطلان الظواهر المادية منه وتعلموا منه التفرقة بين العقل والمادة « فتعلموا كيف ينفذون إلى
ما وراء الحس، ويوغلون في تصفية كنه الموجودات إلى أعماق لا تغوص فيها الأجسام ولا تتركها
الأبصار»^(٢٩) وإن الفلاسفة قد استفانوا كثيراً من الأفكار الدينية، والدين في قوله بأصل
الموجودات ومصير الكائنات بعد الموت. فقالوا : إن الماء أصل، وذهبوا أيضاً إلى القول بالحساب
والعقاب في حياة أخرى .

وبعد أن يستعرض آراء المدرسة الأثينية في الحكمة الإلهية وفكرتها عن الإيمان بالله، يرى

أن هذه خطوة كبيرة تردما لأصلها وتقديرها إذا عرفنا أن هذه المدرسة قد عرضت على الذهن ما أخذته من إيمان الأولين، فانتقل معها البناء من أساس الإيمان إلى أساس البحث والقياس، بل يمكن القول بأن موقف هذه المدرسة الفلسفية من المادة إنما كان كموقف التسليم بالأمر الواقع، ذلك أنها (لم تقل يقدم العالم إنكاراً لوجود العقل المستقل، كما أنكره الماديون في العصور التالية. ولكنها قالت يقدم العالم رأياً لأنها وجدته ماثلاً أمامها جسماً فلم تستطع أن تقاوم الحسى في الماضى ولم تستطع أن تقاومه في الحالى) (٢٠) فلا ينفى ذلك إذن - كون الله هو الموضوع الأساسى فى الميتافيزيقا وأن سائر الموضوعات الميتافيزيقية الأخرى كالحرية والنفس والعقل والوجود ترجع إليه أو تتعلق به - تتفرغ منه، أو أن الميتافيزيقا تتدبر باله وجوداً وعدمياً (٢١) حيث تبحث الفلسفة فى وجود الله، باعتباره العلة الأولى للوجود. ربه صغر. أرسطو. بالتانى أن البحث فى الله أشرف الأبحاث الفلسفية فسمما بالفلسفة الأولى ، لتطابق العلم بشرف موضوعه (٢٢)

أقول لا ينفى موضع هذا البحث فى الميتافيزيقا والمباحث الفلسفية سبق العقيدة للفلسفة فى هذا الشأن واستفادة الفلسفة من العقيدة على ما بينا.

وقد قلت أن العقاد ذهب إلى تثر الفلسفة القديمة بالاديان السابقة عليها، ولكن أيضاً أخذت البيانات من الفلسفة وتأثرت بها بعد ذلك، ولكنها فى هذا الأمر لم تكن على درجة واحدة ولا طريقة واحدة، نظراً لطبيعة كل ديانة . فاليهود تأثروا بالفلسفة اليونانية وأخذوا عنها، ويرجع ذلك لأسباب عديدة، منها طبيعة اليهود التى تدفعهم للسيطرة والغلب على الأمم، فكان لزاماً عليهم التمسك بالتقديم، وعقيدتهم لأنها الحامية لهم ضد الأمم التى تعادىهم . ولكن فى نفس الوقت لم يكن لهم مناص من إقامة الصلة مع الحاضر لأنها ضرورة حياة. وللإيهودية فضل على البيانات السابقة عليها لأنها جاءت نهاية عهد، وبداية آخر. والله فى الإيهودية ذات، وفى الفلسفة اليونانية عقل مطلق مجرد من ملاسبات المادة؟ فكيف كان التوفيق بينهما؟

جاء (فيلون) و (ابن ميمون) فيلسوف قرطبة وغيرهما حتى العصر الحديث ، وقد كان تعدد الأنبياء فى اليهود شغلاً لهم لأن اللاحق يشغل الناس عن أقوال من سبقه . ولما ازداد اضطهاد الأمم لليهود وأصابتهم المحن نفروا من البدع الأجنبية وتحصنوا بالعزلة الروحية والفكرية ، وأحجموا عن الفلسفة. وإذن فنتيجة لعداء الأمم لهم - نظراً لطباعهم وانعزالهم اختار اليهود التشكك فى هذه الاتجاهات. (٢٣)

أما المسيحية فكان المؤمنون بها بداية من العامة الذين اكتفوا باليسير ولم يتعمقوا النصوص، حتى إذا جاء المتعلمون وأمنوا بالدين الجديد، وجاء ملوك فى العالم المسيحى يدينون

بالمسيحية، خرجت الخلاقات المذهبية إلى معترك السياسة، وفكرة الخطيئة الأولى عرفت منذ عرف الإنسان التابو ، وكذلك عرفت فكرة التكفير. فقبل بتناسخ الأرواح ، ثم جاءت المسيحية لتقول بفكرة الخطيئة الأولى، وهى مخالفة آدم لربه بأكله من الشجرة واعتباره التكفير بالآدم المسيح عليه السلام.

أما فى الإسلام فالأمر جد مختلف ، ولذلك ظهرت المذاهب والفرق لوجود الاستعداد لذلك من عدة وجوه، منها، خلو الإسلام من الكهانة التى تستأثر بالدرس والتحصيل. ومنها أن القرآن يحض على التكفير. وأن القرآن كان محفوظاً، فلم ينتظر عصراً للتدوين.

ومنها أيضاً إيمان المسلمين بأن النبى هو خاتم الأنبياء، فلا انتظار لنبى آخر يتم الرسالة، أو يعينهم على الاجتهاد فى الفهم والتفسير. سمع المسلمون من الأحبار من يقوله فى التوراة كل شىء ، فلم يعقلوا إلا أن يكون الأمر كذلك فى القرآن، فتمسكوا بذلك بالبحث فى أخبار القدماء ومعرفة الفرق المختلفة، ممن تزعم أنها مع الحق وأن الحق معها، وغيرها على باطل . صعب ذلك كله انتشار الفلسفة اليونانية فى أسيا الغربية، ومدرسة الإسكندرية، ولكن الأهم من هذا كله، قيام الدولة مع قيام الدين فى وقت واحد. وعلى ذلك يدور الخلاف بين الفرق جميعاً من قريب أو بعيد . (٣١)

إن الخلاف حول الخلافة بين معاوية وعلى، كان من أهم الأسباب لقيام الخوارج والشيعية (ويرتبط كذلك بنشوء القدرية والمرجئة. والقائلين بالرجعة، وتناسخ الأرواح ، ومذهب أهل الحقيقة، ومذهب أهل الشريعة. وما استتبعه من فرق الباطنية وأصحاب الرموز والأسرار على تفاوت نصيبهم من الحكمة الدينية والحكمة الفلسفية)(٣٢)

بل ويمكن أن نرد الخلاف كله إلى أنه خلاف (بين أنصار الواقع وأنصار التغيير، أو دين أنصار المحافظة وأنصار التجديد حيث كان)(٣٣)

ومن أهم المشكلات التى أثرت كانت مشكلة القضاء والقدر ومشكلة الصفات. والمسألة الأولى تابعة للثانية ، وذلك لأنها مشكلة تعرض للمؤمن بمعزل عن الفلسفة ولا تعرض للفيلسوف إلا إذا أمن بالحساب والعقاب .

وليس فى مشكلة الصفات وتعدد ما يخالف عقيدة المؤمن فى تنزيه الله . ولكن يقابلها إذا عرف من الفلسفة ، أن الله هو المحرك الأول هو العلة الأولى للوجود، فيسأل عن كنه الوجود وكنه

الذات . وماتثيره مشكلة الصفات من القول بالتوحد أو التعدد ، ومن البساطة والتركيب . وأما رأيه في مشكلة القضاء والقدر فسوف نتناوله في موضعه من البحث .

ويشير العقاد إلى رأى للإمام (على) كرم الله وجهه، وقد وصفه النبي عليه السلام بأنه باب مدينة العلم . ويرى العقاد في هذه الفقرة التي ذكرها الإمام هي التي عليها الإجماع في الإسلام. ويخرج كل فرقة من الإسلام تقول بالتناسخ. ولا بد هنا من ذكر هذه العبارات (العلوية) لما فيها من جماع الرأى وعمق الرؤية للموضوع، وهي من الصفات التي عرفنا بها بعض ملامح فكر الإمام . يقول الإمام (على) كرم الله وجهه - في خطبته « الحمد لله الذى لا يبلغ من حقه القائلون، ولا يحصى نعماه العابون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذى لا يدركه بعد الهمم ، ولا يناله غيبي الفطن، الذى ليس لصفته حد محلود ، ولا نعت موجود ، ولا وقت معدود ، و أجل ممدود، فطر الخلائق بقدرته ، ونشر الرياح برحمته ، وودد بالصخور ميدان أرضه.

أول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الإخلاص له ، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة.

فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عدّه، ومن قال فيمب فقد ضمنه ، ومن قال علام فقد أخلى عنه .

كائن لا عن حدث، موجود لآعن عدم ، مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بمزانية ، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده. أنشأ الخلق إنشاءً وابتدأه ابتداءً ، بلا روية أجالها ولا تجرية استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفس اضطرب فيها، أجال الأشياء لأوقاتها، ولا عم بين مختلفاتها، غرز غرائزها، وألزمها أشباحها، عالمًا بها قبل ابتدائها، محيطاً بحدودها وانتهائها، عارفاً بقرائنها وأحنائها) (٣٧)

الفلسفة بحمد الأديان الكتابية :

وكما تأثرت الفلسفة بالديانات القديمة ، تأثرت أيضاً بالديانات الكتابية ، فبعد هذه الديانات يولد الفلاسفة على هذا الدين أو ذاك، فإذا ما ألد الفيلسوف فإنما إحداه إنكار لعقائد.

الأديان الكتابية ، إما للموافقة أو المخالفة ، أو المناقشة والتفسير. ويستعرض العقاد آراء الفلاسفة ثم يتوقف عند (أوجست كونت) و خلاصة رأيه في الدين.

(كونت) يرى أن الدين حاجة إنسانية ، وقد قال أن الفكر الإنساني قد مر بثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية ، الميتافيزيقية ، والوضعية.

ويرى أن المرحلة الأخيرة يعتمد الإنسان فيها على الحس والتجربة. وأنه لا يمكن للإنسان أن يعرف بخير هذه الوسائل. فكل حقيقة غيبية لابد من الاستغناء عنها لأنها تقيد في حياة الإنسان الأرضية. فيجب أن يتجه الإنسان إلى غاية أهم وهي سعادة الإنسانية وتقديس المثل الأعلى فيها: الحق والخير والجمال.

كان كونت يعتبر أن قانون الحالات الثلاث قانون ثبتت صحته، فلا يمكن الشك في هذا القانون بعد كل المناقشات التي دارت حوله، إلا إذا وجدنا حالة يتقهقر فيها فرع من فروع المعرفة من الحالة الميتافيزيقية إلى اللاهوتية أو من الحالة الوضعية إلى إحدى الحالتين السابقتين. لهذا كان يعتبر قانون الحالات الثلاث صيغة عامة لتقدم الذكاء الإنساني . لا بالنظر إلى ناحية فردية أو إلى شخص فردي وإنما بالنظر إلى إنسانيته جمعاء .^(٢٨)

ويرى العقاد أنه بالرغم من تأكيد كونت على الدين بوصفه حالة إنسانية إلا أنه في نفس الوقت يقطع الصلة بين العقل الإنساني واللاهوتي، لكونه لا نهائياً.

معنى ذلك أن على الإنسان ألا يؤمن بالكمال المطلق لأنه كذلك، أو قل إن سبب الإيمان هو سبب الإنكار. هذا ما يستفاد من رأى كونت إذن ، ولكن ما يراه العقاد هو (إن الكمال المطلق لا يحاط به ، ولكن هناك وسيلة للإيمان به غير تجارب العلوم ، وحدود المنطق . وقد وجدت هذه الوسيلة فعلاً ولم يقتصر القول فيها على أنها فرض من الفروض)^(٢٩)

براهين وجود الله

من المسائل الهامة في مشكلة الألوهية ، مسألة براهين وجود الله . وقد يبدو أن هذه المشكلة تهم الدين بصفة عامة، دون تحديد دين دون آخر، إذ يبقى بعد الإثبات الكلام عن طبيعة الإله. لكن في واقع الأمر أن هناك ارتباطاً كبيراً بين الدليل أو الأدلة وبين طبيعة الله في الدين والتصوير المقدم عنه. إذ قد يثير التصور نفسه الاعتراضات ، كما قد لا يتفق والأدلة ، إذ إن الدليل نفسه يحوى ضمناً لونهاً من التصور أو الصفات اللازمة .

ومن هنا يأتي الاختلاف بين الدليل على وجود الصانع والدليل على وجود الله . ولكن لن يستقيم الأمر مع دعوة إلى الإيمان بغير برهان أو براهين . وإن جاء البرهان حسداً فقط ، ففي الأغلب يأتي بعد الفراغ من صياغة البرهان العقلي. ونجد ذلك في البيانات الكتابية وخاصة فيما يتعلق بالاتجاهات الفلسفية المرتبطة بها. ويتبدى بشكل أوضح في الإسلام ، حيث احتوى القرآن نفسه على عدد من البراهين العقلية، وتضمن أن التفكير والنظر في المخلوقات من شأنه أن يؤدي إلى القول بالوجود الإلهي.

وإذا قام بناء فلسفي على إيمان فمن باب أولى أن ننظر في هذا ثم ننظر في فهمه لطبيعة الإيمان ذاته والنشاط الإيماني ومدلوله الإنساني في علاقة الإنسان بالله، ودور الإنسان على الأرض في هذا التصور.

ونحن مع العقاد نجد أنفسنا بإزاء موقف إيماني عقلي مبرهن ، وإن كانت المسألة عنده في موضوع الإيمان والبرهان تقوم أولاً وقبل كل شيء على ما أسماه « بالوعي الكوني» فمسألة وجود الله و«ي قبل كل شيء كما يقول»^(١٠)

والوعي عنده لا يتعارض مع العقل، ولكنه أعم منه في إدراكه. فالوعي يشمل ما يعيه الإنسان وما لا يعيه ، ولكنه بات مجملاً غير مفصل ، ومع ذلك نلمح في بعض عباراته أثراً ديكارتيّاً وخاصة في التأمل الأول والتأمل الثاني ولنتظر في هذا النص :

(فالإنسان له (وعى) يقيني بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية ، ولا يخلو من (وعى) يقيني بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية ، لأنه متصل بهذا الوجود ، بل قائم عليه)^(١١)

ولم يكن الكوجيتو الديكارتي برعائناً بل «حسباً Intuition» فإنا أفكر إذن أنا موجود» وفي لحظة واحدة، وليست «قياساً» معطوياً، وهو ليس قياساً مضمرأ أيضاً وإنما حدس تتساوى فيه، القضيتان الأولى والثانية، واذك قال لنا أفكر أنا موجود أى فى نفس اللحظة التى يدرك فيها أنه يفكر يدرك أيضاً وجوده.
العقل والبراغماتى :

وسأل العقار : ما العقل؟ يجيب إن (ملكة حية تعمل عملاً حياً ولا يتوقف عملها على «مصادرة» المنطق وضوابطه فى عرف المنطقيين. وهو فى وجوده هذا يقول «نعم» ويقول «لا» ويستق لنا أن يقولها مجملتين فى المسائل المجملة على الخصوص»^(٤٢)
فجعل العقل إذن «يقدم» على التحليل والتفتيت كما يفهمه المناطقة ثم لا يدخل عمله الشامل إلا عن طريق المنطق وقضاياها.

من هذه النظرة إلى القول بما يسميه «بالعقل المجمل» يرى أنه قد يخطئ أحياناً ولكن ليس الخطأ على النوام . والعصمة الكاملة غير موجودة، لأن العقل يخطئ حتى وهو يمارس عمله من خلال التقسيم المنطقي. ومع ذلك لا نقول أنه غير موجود، أو غير صالح للتفكير. فإذا قالت البدهة العقلية بوجود الله. فهي لا تقل عن المنطق وأسانيده. والعقل المجمل على العموم أقرب إلى إثبات وجود الله من إنكاره. والوعى أعم من العقل وأعمق وأعرق فى أصالة وجوده مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى.

هذا الوعي. والجسمال الكونى إذا غاب عند البعض، فلا يعنى هذا إنكاره عند من يحدس وجوده. والأمر كذلك عند العقول الرياضية التى ترى مافى الكون من تناسق ونظام. وعدم هذا الإحساس عند بعض العقول لا يقدر فى هذا الوعي، لأن الإنكار فى المسائل السرمدية هو المطالب بالدليل لسبب بسيط، وهو أن صورة الكمال المطلق مقترنة بصورة الحقائق السرمدية فى بدا:
العقول^(٤٣)

إن الوعي الكونى قديم عند الإنسان، والأدلة التى ظهرت مع الفلاسفة لم تكن من أجل قضية الإيمان أو الإلحاد، ولم تكن من أجل إقناع أحد للخروج من الضلال. وقد أثبت أرسطو وجود الله، لأنه لن يتم تفسير الظواهر الكونية بغير هذا.

أما في الأديان الموحدة ، فقد كانت مسألة الصفات أهم من الجدل حول وجود الله ، ومسألة الوعي الكوني أيضاً أهم من البراهين - ومايهم في هذه الأدلة، هو وجه الترجيح بينها وبين أدلة النفي. فإذا رجحت أدلة الإثبات على أدلة الإنكار أدى الدليل ما يطلب منه. وبالطبع يرى هو أن أدلة الإثبات أرجح وأصلح من أدلة النفي فضلاً عن الإقناع بالبداية.

ومسألة الإثبات والنفي هنا غيرها في كل قضية أخرى، فلا يطلب الدليل من المثبت فقط، لأن المنكر محتاج إلى الدليل أيضاً. وكيف؟ يجيب : لأن الإنكار يترتب عليه أن المادة قادرة على كل شيء في الكون . فالمسألة لا تنحصر في إنكار وجود الله إذن.

موقف العقائد من البراهين الفلسفية على وجود الله

يتعرض العقائد لبعض البراهين الفلسفية بالمعرض ويناقشها من خلال عرضه موضحاً الآراء الناقضة لها، ويرد عليها، ويناقش في نفس الوقت هذه البراهين أولاً برهان الخلق، أو برهان المحرك الذي لا يتحرك، أو البرهان الكوني : Cosmological argument

وبرهان الخلق « يتلخص في إثبات وجود الله عن طريق وجود الكون، فيستدل على وجوده سبحانه بما يشاهد في العالم من الجمال والنظام والوحدة، لأن هذه تستلزم علة كاملة مدبرة . وتقابل الدليل الوجودي Preuve ontologique . الذي يمكن أن يعد قرعاً منه . ويسمى أيضاً الدليل الكسماووجي»^(٤٤)

كما يربط به أيضاً دليل المحرك الذي لا يتحرك وهو يذكر رد الماديين ويناقشهم في ذلك، فردم على هذا البرهان هو : لماذا نبحت خارج المادة ؟ أي لماذا لا يكون هذا المحرك نفسه مابياً؟ ولماذا لا يكون العالم قديماً ؟ وخاصة مع الصعوبة في القول بحدوثه . لماذا حدث بعد أن لم يكن؟ هل مشيئة الله تتغير ؟ . لماذا لا تكون المصادفة وراء الكون ونظامه؟

وضربوا مثلاً للمصادفة ؟ صندوقاً يحوى الحروف الأبجدية . يعاد ترتيبه ألف وملايين المرات على مر الزمان بلا انتهاء . فلا يمنع أن يحدث أن تتراص الحروف على شكل إيالة (هومبروس) أو قصيدة . ويقند العقائد هذه الدعوى (قد مرت بنا هذه الفكرة ونقدتها لها من قبل) وأنها أن هؤلاء فاتهم أن الحروف لا توجد قبل الكلمات . ويعنى الحروف المناسبة التي ترتبط بعلاقة اللفظ وينشأ منها الكلام المفهوم .

وتعدد أوجه النقد التي يقدمها لهذا الرد المادى على برهان الخلق . ولكن أهمها أن الماديين يستجيزون الكمال المطلق في كل شيء إلا عنصر العقل . فلا يتصورونه إلا كما نعرفه عند الإنسان، فلا حدود للكون والمادة عندهم، ولكن المحدود هو العقل فقط وهو أرفع العناصر في نطاق البنية الإنسانية . والقول بأن العالم قديم يعنى أن الكون لا أول له ولا آخر، وأنه مر عليه ملايين الملايين من السنين، بل مرت عليه أماد وأماذ لاتحسب بالملايين بل أضعافها . فلنا أن تتسائل : إذا كانت المادة عندهم طبعت على خلق العقل، فلماذا «تجردت منه إلى ما قبل ظهور العقل الإنسانى ... وهو تاريخ قريب، بل جد قريب ، بالقياس إلى تلك الأوائل التي لا يحيط بها الحساب»^(٤٥)

ويناقش عند الماديين قولهم بفكرة الدورات، والتي تذهب إلى أن الكون ينتظم في دورات تمتد ملايين الملايين من السنين فتنشأ النجوم والكواكب حتى تظهر الحياة والعقل، ثم يبدأ الكون في الانحلال حتى يبدأ من جديد. وهكذا..

ويظهر العقاد بطلان هذا التفسير ومافيه من غرابة الظاهرة العقلية ، إذ تختفى منذ الأزل ثم لا تظهر إلا قبل عدة آلاف من السنين، يتساءل «فهل زالت الغرابة بهذا الفرض العجيب؟ وهل يجوز أن يكون العقل وحده هو العنصر المحلود بأرقى مايرتقى إليه الإنسان؟ وأنه هو العنصر الطارئ العرضى فى كائن واحد من الكائنات وهو الإنسان ... ؟ لماذا لا يكون العقل أزلياً فى الوجود فيكون عقل إله لأن الأزل أليق الصفات بصفات الله ؟ لماذا تقبل « الدورات الأزلية» ولاتقبل العقل الأزلى وهو أولى بالقبول؟»^(٤٦)

وهؤلاء الماديون يتشدقون بالتجربة والعس والاستقراء مع أن هذا ليس من الحس ولا التجربة والاستقراء.

إن قبول فكرة الله أيسر من القول بهذه الأوهام والفروض، وخاصة مع منهجهم التجريبي، لأن بدخلهم عالم الغيب يسقط مذهبهم كله . ويتعرض العقاد إلى بعض مذاهب الواقعيين التي تقول بتطور الحياة في المادة ومنهم « سمبول ألكسندر» و« سمسطس » وسوف نتناول عرضه ونقده لمذهب ألكسندر فيما بعد بالتفصيل - عند مناقشة آراء الفلاسفة المعاصرين فى الحقيقة الإلهية - والمهم أن العقاد يرى أن كل عمل له قصد فى الحكم، والفعل السليم لايد له من قصد مريد. ولا يمكن أن يحكم العقل بنفى القصد ويقول بالمصادفة إلا إذا كان القصد والإرادة مستحيلين. أو كان التفسير بالمصادفة أيسر و أوضح.

ويخطئ بعض علماء البيولوجيا الذين يظنون أن قوانين المادة كافية لتفسير الحياة. ويخطئ معهم من يظن أنهم أعلم الناس بعلم الحياة لمعرفتهم بأعضاء الأجسام الحية. ولكن فى الحقيقة ، أنهم فى شأن الحياة لامية تميزهم عن العلماء. فليس مهندس الطباعة أحسن من يعرف الحروف ومعانى الكلمات . ولاصانع الشطرنج أمهر اللاعبين.

وملحوظة أخرى يؤكددها، فيما يتعلق بالتجارب العلمية، وهى مسألة عدم المماثلة التامة فى التجارب العلمية أو انتقاء الدقة التامة، لأن كل تجربة تعاد لاتحصل على نفس النتائج مهما كانت دقة الآلات والقياسات . ويعنى ذلك أن هناك إمكانية للمداخلة الروحية فى بعض الحالات مهما بلغ صغر الاختلاف .

وعنده أن الرأي في برهان الخلق (أن القول بأن الحياة والفعل من عمل حي عاقل قضية عقلية لاغبار عليها، وأن القول بأن المادة هي مصدر كل شيء في الكون يلجئنا إلى فروض لايقرها الحس ولا المنطق، ولا توافق القسطاس الذي جعله الماديين مرجعاً لجميع الآراء والأحكام، وهو قسطاس المشاهدة والدليل المحسوس)(٤٧)

برهان الخاتية : Teleological Arguement

ويقصد به أن النظر في المكونات يدل على أن لها غاية سواء في الأجزاء أو في الكل، فالقصد واضح في التكوين، والحكمة بأدبية في التيسير والتدبير، فلو نظرنا للوظائف في الأعضاء، كالعين مثلاً، دل ذلك على أنها تلتفت لغاية وهي البصر ولا يمكن أن يعزى هذا إلى المصادفة . وكذلك يدلنا للنظر في الكون - فالكواكب تسير بنظام وتطور بحساب ، والاعتراض على هذا البرهان قدم من بعض الإلهيين كما قدم من الماديين ، ونقد الفريقين له ضعيف فأما الإلهيون فحجتهم في نقد هذا البرهان تقوم على القول بسجز العقل البشري عن الإحاطة بالحكمة الإلهية. فليس من المعقول أن تكون غاية الله منوطة بال مخلوقات ؛ فضلاً عن فهمهم للغاية على أنها نوع من الحاجة ينتزه الله عنها .

يرد العقاد على هذا النقد : إن الله لو استغنى عن الخلق قلن يستغنى الخلق عنه ، والعقل الإنساني يعجز عن الإحاطة بالحكمة الإلهية حقاً ؛ لكنه يستطيع التمييز بين العمل المقصود، والعمل المرسل بغير غاية. إذا كان الله أبنياً سمردياً لا يحتاج لغايات ، فالإنسان المحدود يحتاج لغاية والهدف والقصد فمن أين يكون له ذلك ؛ إن لم يكن من الله ؟

وأما اعتراض الماديين فمرجعه إلى قولهم إن طبائع المادة وحدها كافية لتفسير النظام البادئ في الكون. وهم في ذلك إنما يرمضون الواقع المشاهد. ورصدهم يصدقه الواقع. صحيح هذا فالمادة الحامية تتحرك، والحركة تشيع الحرارة، ومتى حدث الإشعاع قلت الحرارة في بعض الأجزاء واختلفت بينها درجة البرودة، فانشق بعضها عن بعض ووجب بقانون الحركة المركزية أ، يدور الصغير حول الكبير ويصمد على الدوران، وهكذا تتحد المنظومات الشمسية وتثبت الثوابت وتطور السيارات حولها بحساب يوافق اختلافها في الحجم والسرعة والمسافة ودرجة الإشعاع. ويقولون إن العناصر تتركب من نواة وكهارب، ولا يعقل العقل إلا أن تكون نواة وكهريا واحداً أو نواة وكهريين أو نواة وثلاثة كهارب أو أربعة أو خمسة إلى آخر ما تحتمله قوة النواة على التماسك والاجتذاب. وكلما اختلف العدد ظهر في المادة عنصر جديد بالضرورة التي لا محيص عنها، وليس

هناك سبب غير هذا السبب لتعدد العناصر والأجسام»^(٤٨)

هذا صحيح واقعياً. ولكن هل الواقع هو كل الممكن؟ هل الواقع المشاهد هو كل ما يمكن أن يفترضه العقل من احتمال وفروض؟ وما نوع هذا اللزوم؟ هل هو لزوم البدهة؟ أم هو لزوم مجرد أننا نشاهده هكذا؟.

إن البدهة لا تستلزم أن تنتج الحركة الحرارية، أو أن تلازم الحرارة الإشعاع. في حكم العقل يجوز أن تكون حرارة ولا إشعاع . وانشقاق ولا انجذاب. فالسؤال الأولى بالمناقشة هو: لماذا حدث هذا ولم يحدث غيره؟. إذ إن كل مامر من الجائز في حكم العقل ألا يكون على ما هو عليه. فإن كان على ما شاهدناه، فإمامنا فرضان نختار أحدهما، ولكن مع إظهار سبب الاختيار. والفرض الأول، استحالة القصد الجائز بغيره هو أن يحدث النظام لامتناع الفوضى، وتحدث الحياة لامتناع الموت، ويحدث الإبصار لامتناع العمى، ويحدث كل شيء سلباً بغير إيجاب، والفرض الثانى هو القول بأن القصد يدل على القاصد. فالحقيقة الإيجابية إذن لها وجود، وليس الوجود كله للحقيقة السلبية. فكيف يسلم العقل بالفرض الأول، وعلى أى سبب؟ إنه حتى لو سلم بأن الحقيقة السلبية هي التي أدت إلى النتائج الإيجابية للزومه عندئذ القول (بأن العلة السلبية هي التدبير الذي يؤدي إلى تحقيق الغاية المقصودة)^(٤٩)

ونحن نستطيع أن نعلل بقاء الأحياء بأنها لم تنقرض كما انقرضت الأنواع الأخرى التي لم يتوافر لها أسباب البقاء، ولكن مع ذلك لا يمكن الحكم بأن هذا التفاضل نفسه لم يكن مقصوداً، فرصد حقيقة التنازع شيء والحكم بآته غير مقصود شيء آخر . وليس القول بالمصادفة أقرب إلى المعقول من القول بالقصد والتدبير من الخالق لتحقيق الترقى بالحياة نحو الكمال وخاصة إذا شاهدنا ترقى الحياة من الخلية المفردة إلى عقل الإنسان.

البرهان الثالث : برهان الاستحالة «برهان المثل الأعلى»

The Ontological Argument

وهذا البرهان يقوم على أن العقل الإنساني كلما تصور شيئاً عظيماً تصور أعظم منه، وهكذا إلى أن يقف عند شيء هو غاية العظمة والكمال. إذ من طبيعة العقل الإنساني ألا يفضل الوقوف عند مرتبة قاصرة إذ إنه يطلب عنده سبب القصور، وهو لا يعرفه. وهذا الكمال المطلق هو الله. ولا بد أن يكون موجوداً، إذ إن القول بالوقوف به عند مجرد الوجود الذهني هو نقص يعارض الفكرة ذاتها. أي يعارض كونه كمالاً مطلقاً.

وإن مجرد تصور هذا الكمال إثبات وجوده. هذا البرهان قال به القديس (أنسلم Anselm) وتلقاه وزاد عليه الآخرون حتى وصل إلى ديكارت. وقد اعترض على هذا البرهان بعض من معاصري أنسلم وبعض ممن جاء بعده. فاعترض عليه في القرن الحادي عشر معاصره الراهب جونيلو Gounilo. وحذا حذوه كانط.

وخلاصة النقد أن تصور جزيرة بالغة الكمال لا يعنى وجودها في الواقع، إذ وجود المتصور غير محترم الفعل.

إن تصور الشيء نفسه لا يؤدي بالضرورة إلى وجوده. والعقاد يرفض هذا الرأي ويرد عليه ، فعنده أن المثل الذي ساقه هؤلاء عن الجزيرة المزعومة غير تصور الكمال المطلق. إذ يمكن تصور المثل الأول صحيحاً، لكننا لا يمكن في رأيه أن نتصور كمالاً مطلقاً لا مزيد عليه ثم نتصوره في الوقت نفسه نقصاً لا مزيد عليه بقوانا بعدم وجوده. ثم يأخذ بالسير مع ديكارت الذي انطلق من هذه الفكرة في برهانه الثاني إلى أن جعلها ضعفاً على صحة معرفتنا بعالم المحسوسات.

ثم يعلق العقاد على المنكرين فيقول : إن أمرهم غريب ؛ لأنهم مع تصورهم بأن العالم سرمد لا أول له ولا آخر ولا حدود لمقداره في المادة والقوة، فإنهم يطرحون العقل منه ، إذ إنه كامل في كل شيء إلا في عنصر العقل، فمحتواه لم يتجاوز حدود عقل الإنسان؟؟ (٥٠)

الدليل (الأخلاقي) أو دليل كانط : Moral Argument

وهذا الدليل يقوم على وجود وازع أخلاقي في الإنسان تسميه الضمير يشير للإنسان إلى الصواب والخطأ. أو أنه يرى أنه من الضروري مجازاة الخير ومعاقبة الشرير. وبما أن الطبيعة لا تفعل هذا فإن لا بد من وجود موجود عادل فوق الطبيعة يقوم بذلك.

وهذا البرهان يوافق عليه العقاد ويأخذ به أيضاً ويرد على منتقديه، فإذا كان المعارضون يقولون رداً على ذلك بأن السبب هو العادة الاجتماعية التي رسخت في النفس حتى أصبحت رغبة مطلوبة. فالعقاد يرى أن هذا مردود عليه ، لأن معرفة السبب لا تقضى بإبطال الحكمة، فكون القطار يسير بالوقود لايلغى الغاية المتجه إليها.^(٥١)

كما أن القول بأن ذلك بسبب العادة الاجتماعية ليس تفسيراً للنشأة، وإنما هو تكرار للمشاهدة. وإذا قيل إن سبب العادة المصلحة الاجتماعية، ظل السؤال قائماً، لماذا نعلل نشوء العادة بالمصلحة الاجتماعية ولاتحتاج هي إلى تعليل؟.

وهذا البرهان تعديل لبرهان (توما الإكويني) ليستدل به على وجود الله من آيات الخير ومحاسن الجمال في نفس الإنسان. والخلاصة أن براهين الإثبات أقوى من رنود المنكرين. ويبقى سؤال : لماذا يحوجنا الله إلى براهين على وجوده؟.

لماذا لايتجلى للعيان ليعرفه كل إنسان؟.

يقول العقاد : لاندرى، ولكن لو طلبنا أن يتجلى الله لكل إنسان وأن تتساوى العقول في معرفة الله، فكأننا عدنا إلى شكل العالم الذي صورناه كما يريد المعارضون، ونعنى به عالماً فيه المخلوقات متشابهة في الكمال بغير حدود المعرفة والخلقية. الخلاصة أن «العالم الذي يوجد فيه الإيمان وجوداً ألياً، أقل حكمة من العالم الذي يجاهد فيه الضمير جهاده للوصول إلى الإيمان»^(٥٢)

مشكلة الشر *

اهتم العقاد اهتماماً بالغاً بمشكلة الشر لارتباطها بقضية الإيمان. وهي عنده «مشكلة المشكلات» في جميع العصور .

وهذه المشكلة ليست خاصة بالقرن العشرين فقط، وإن ارتبطت به من حيث ضخامته وكثرته لامن حيث جوهره^(٥٣) . فهذه المشكلة أقلقت القائلين بما فوق الطبيعة منذ أقدم العصور. لأن الله يتصف بصفات الخير والقدرة الكلية.

والسؤال يأتي من أنه إذا كان الله قادراً على كل شيء وخيراً فكيف نفسر وجود الشر في العالم مع وجود الخير، لأن الكون يحتوى على الخير والشر معاً؟ وإذا كان الله مطلق القدرة إذن لكان في مقبوره أن يخلق كوناً يخلو من الشر. فإذا لم يكن هذا ماحدث، فهل الله مسئول عن

وجود الشر .، كما هو مسئول عن وجود أى شيء آخر؟ عندئذ لن يكون مصدر الخير فقط .
ثم إننا إذا افترضنا أنه مصدر الخير وحده، وأنه لم يستطع منع الشر من العالم،
فهو عندئذ غير مطلق القدرة. فإن كانت قدرته مطلقة ولم يمح الشر، كان معنى هذا أنه لا يقدر أن
يكون مصدر خير فقط لأنه لو كان مصدر خير فقط كانت قدرته ناقصة.
«غير أن نفى إحدى الصفتين فيه نفى للكمال الإلهي وأصناف الذات العلوية التي تميزها
عن المخلوقات»^(٥٤)

والشر أنواع ثلاثة في بعض الاتجاهات :

- ١ - الشر الطبيعي. وهو كل نقص نراه في الطبيعة من الضعف والتشوه والمرض إلخ.
- ٢ - الشر الأخلاقي . وهذا يتعلق بمبادئ علم الأخلاق، ويطلق على الأفعال المذمومة . وكل فعل
يحق للإرادة الصالحة أن تقاومه. فهو إذن الرذيلة والخطيئة.
- ٣ - الشر الفلسفي (الميتافيزيقي)، ويطلق على نقصان كل شيء عن كماله، أو على الحابس
للكمال عن مستحقه، وهو إما أن يكون بالذات أو بالمرض . والشر المطلق هو العدم
المطلق.^(٥٥)

إن للعقاد موقفاً آخر في فهمه لمشكلة الشر، حيث يرى أنه يوم عرف الإنسان الشيطان
كانت فاتحة خير، لأنها كانت فاتحة التمييز بين الخير والشر، أو كان ظلام لا تمييز فيه بين الطيب
والخبث ولا الحسن والقبيح، ويوم عرف الإنسان النور عرف الظلام، والخير ليس خلواً من الشر
وكفى أو ابتعاداً وعجزاً عنه أو مخالفة له فقط. فالخير قائم بذاته. وهو القدرة على فعل الحسن
كما هو القدرة على فعل القبيح . وهذا ما ميز آدم وفضله على الملائكة.^(٥٦)

وهنا العقاد يتحدث في نطاق ماسمى بالشر الأخلاقي، ثم ينتقل ليناقد الشر في أنواعه
فيما يتعلق بقضية الإيمان. فعنده أن الحجج التي أوردها الماديون الرافضون للبراهين السابقة
على وجود الله، ليست بذات خطر، وليست بذات بالٍ ولا أهمية. ولكن المشكلة الكبرى في مسألة
القصد والتدبير في الوجود هي مشكلة الشر . لأننا لو قلنا بوجود القصد والتدبير، فكيف يجتمع
مع الشر والنقص والظلم في الوجود؟ إن السؤال عندئذ ليكون : هل الشر مقصود إذن؟ وهل
يليق الظلم بحكمة الحكيم؟ والحقيقة أن العقاد في جوابه على الحجة الأولى، أى وجود الشر في
العالم يكشف بوضوح عن تفكير بعيد الغور، فوجود الشر في عالم مخلوق ضرورية منطقية ، لأنه

يستحيل على الكائن الكامل أن يخلق نظيره في الكمال، وبالتالي كان النقص صفة ملازمة للكائن المنتهى، فكان الشر الذي نشاهده في العالم مرتبطاً بهذا النقص آخر الأمر. أما احتمال امتناع الله عن خلق العالم جملة، مع الاعتقاد بإله كامل وقادر، فينطوى على تناقض منطقي، لأن معنى القدرة هو إخراج المقدر إلى حيز الوجود^(٥٧)

وقد أجب عن سؤاله السابق الذي طرحه، أعنى : هل الشر مقصود إذن؟ وهل يليق الظلم

بحكمة الحكيم؟

إن الجواب على ذلك لن يكون بالجواب عن السؤال حول قدرة الله على فعل الشر أو لا كما طرح عند المتكلمين . فنحن نعلم أن هذه القضية قد أثرت من قبل لدى المتكلمين. وإن الإجابة عنها قد اختلفت بحسب الفرق. فهل الله يقدر على فعل الشر ولكن لا يفعله أو إنه لا يقدر عليه لطبيعته.. إلخ.

لا يدخل العقاد في هذا الحوار، وإنما يحصر المسألة، أو يرى أنها تحل بالإجابة عن سؤال حول المقابلة بين العالم كما نراه وبين العالم كما يتصوره أولئك المعترضون.

والسؤال هو : أيها أقرب إلى التصور؟.

نحن نعرف بدهة عالمنا بما فيه من نقص وشر.

أما العالم الذي يتصوره المعترضون فهو أقرب إذن إلى أن يكون عالماً بلا نقص. وبالتالي فلا نمو فيه. وهو بلا أمل فلا يسعى فيه. ولا حرمان فهو أقرب إلى الكمال فلا محبة ولا ضمان. وبالتالي لا اتصال بين مخلوق وآخر، إذ يفهم من ذلك أنه تكلمة فلماذا يوجد آلاف البشر فضلاً عن بلايين البشر المختلفين؟.

وماعنى السعى ؟ أو أين موقعه؟ بل ماعنى اليوم أو الغد؟ إذا كان لاتغاير هناك ولا اختلاف. ثم هو عالم لا ظلم فيه. بل إن الخير فيه يختار الخير لذاته مهما أصابه من شر. وإنما يضمن الخير الجزاء على فعله كما يأخذ الشرير العقاب على فعله أيضاً بلا انتظار.

وإذن فتصور عالم كهذا إنما هو تصور يلغى الفرق بين الأبد واللحظة العابرة. إذ كانه يحوى حكمة الأبد فى كل لحظة من لحظاته. على أن يحيط بحكمة الكون كله الذى لا نهاية لطرفيه.

هكذا يصور العقاد العالم كما تصوره المعترضون على وجود الخالق والتبديد لوجود الشر

فى العالم^(٥٨)

ويبقى السؤال قائماً. ما الطريق إلى التوفيق بين الوجود الأمثل وبين الشرير والالام في هذه الحياة؟

ويرى العقاد أن ذلك غير ممكن للإنسان، إذ إنه لا يرى إلا جانباً واحداً من الصورة الالهية وفي فترة محدودة من الزمان ، وهذا هو السبب أو العامل الرئيسي في التفاضل بين الخير والشر. كما أن وجود الموت هو السبب في إظهار الشجاع والجبان. والألم سبب لإظهار الصابر والجزوع. إلخ، فإذا قيل : أليس من العجز أن يكون في الحياة كل هذا الشر مع إمكان تجنبه، فإن العقاد يقول : يصح هذا إن كانت حياة الإنسان مقتصرة على حياته الأرضية الفانية . والكمال لن يكون إلا للواحد لا للكثرة المتعددة. والألم إن كان يمكن أن يظهر على أنه لا يطاق أو لا يمكن أن يكون دليلاً على الرحمة إذا لم تكن هناك حياة ثانية للإنسان، يتم فيها الجزاء . ويقصد بالإنسان هنا الفرد الفانى.

أما إذا كانت حياته هذه عرضاً من الأعراض، فإن الألم البشرى سيبدو كنبكاء الطفل الذى لا يدركه الطفل إلا بعد الإدراك. وقد يكون أول من يضحك له.

فالآلم هنا ربما كان جزءاً مكماً للصورة الكاملة. وأعله لا يظهر لنا إلا كما تظهر البقعة السوداء فى اللوحة الكبيرة إذا نظرنا إليها فى موضعها عرفنا علة وجودها. (٥٩)

وهذا الكون على ما نعرفه كون عظيم ولاندرك كنه هذه العظمة المدركة بالبصر والبصيرة. فإذا ماتسألنا ما وراء هذا الكون؟ فلا يجب أن نقيسه على معرفتنا. فإذا ما وجدنا سعادتنا لا تتحقق مع نظامه، فالعيب فى السعادة التى ننشدها لا فى الكون نفسه. *

والعقل ماذا عنه فى هذا؟ إننا نعطى العقل حقه إذا ما أعطيناه براهين الإثبات والإنكار ليوازن بينهما. وإذا أعطيناه دلائل الحكمة المقصودة والتصورات الأخرى عند المعارض ليوازن بينها يكتفى أن يرجح العقل موازين الإثبات وموازن الحكمة. وإن نتظر منه أن يقيم برهاناً على الوجود الإلهى كما يقيمه على الأمور المحدودة فى عالم الحس والمعقول لأن وجود الله أكبر من ذرع العقول. (٦٠)

مناقشة العقاد لآراء الفلاسفة المعاصرين في الحقيقة الإلهية

وفي حركة الاتصال الفكري بالغرب الحديث والمعاصر، كان الوقوف على الاتجاهات الفلسفية المختلفة، في قضايا الفلسفة ومنها بالطبع موضوع الألوهية، وتتفاوت هذه الآراء - كما رأينا - تفاوتاً بعيداً، ولكن كان لها الأثر الكبير في مسألة التفاعل الفكري والتأثير وخاصة مع انتشار الفكر الفلسفي في مجتمعاتنا وتأصيله في فكرنا المعاصر، وأقسام الفلسفة المختلفة في جامعاتنا.

فكان العقاد من الذين ناقشوا هذه الاتجاهات وأبدوا فيها الموقف الخاص المستقل الذي يعد إحدى لبنات فكرنا الفلسفي المعاصر.

وفي موضوع العقيدة عرض لآراء الفلاسفة المعاصرين في الحقيقة الإلهية وناقشها، ويدهي أن لهذا قيمته في تأصيل الفكر الإسلامي المعاصر، لأنه يشكل أحد الاتجاهات الإسلامية في الموقف من تيارات الفكر الفلسفي المعاصر، المهتم بتناول هذا الموضوع.

وليس من شأننا هنا أن نعرض لآراء الفلاسفة المعاصرين الذين تناولهم العقاد تفصيلاً، ولكن ما يعني هو كيف رأى العقاد هذه الآراء وما قوله فيها، وما موقفه منها؟ باعتباره جزءاً من التفاعل الفكري والفلسفي في العالم الذي نعيشه.

يلاحظ فيلسوفنا أن العقول الفلسفية قد قالت في قدرته جل وعلا ، أنها لا تتعلق بالمستحيل.

قديمًا قال الإنسان بفكرة الآله المقيد لوجود التعدد. أما مع التوحيد فقد بطل التقييد، وقد جاءت الكشوف الحديثة فعرفت الإنسان بدوران الأرض ، وبأنها ليست مركز الكون. وجاءت نظرية النشوء والتطور التي عرفت أنه تطور شأنه شأن سائر الأحياء، فغير الإنسان نظرتة إلى نفسه. ولكن السؤال هو : هل غير من نظرتة حول الله؟

لايلزم من هذه النظريات خطأ الدين، إنما هو خطأ الفهم ، وهذه النظريات والكشوف تحد من قدرة الإنسان ولكنها لاتحد من قدرة الله، بل العكس صحيح . فمن أين جاءت - إذن - هذه النظرة التي حدثت من قدرة الله؟ وقيديته بنواميس المادة؟ يرى العقاد أن هذه الأفكار ترتبط بالجانب الاجتماعي لا العلمي. نحن هنا نجد أنفسنا معه وهو يدخل بنا فيما يمكن أن نسميه

التاريخ الفكرى أو تاريخ الأفكار، إذ عنده أن تقييد قدرة الله يرتبط بفكرة «الحكومة المقيدة» وأنك رأينا أول من ينادى بذلك هم فلاسفة الإنجليز، لأن وظيفة الملك عندهم وظيفة اسمية. ووجدنا الأمم الشرقية التي لم تعرف مثل هذه الحكومة لم تأخذ بهذه الفكرة.

وإذا كان الإنسان قد صغر في الجانب الكونى، فقد كبر في حياته السياسية، فلا عجب أن تأتى بعض العقول لتقول بالسلطان المقيد في الكون كله. وحدد العقاد دليله في ذلك باستقراء الفلاسفة القائلين بتقييد القدرة الإلهية، فنجد أن البادئ بهذا الرأى كان «جون ستيوارت مل» الذى اهتم وألف في مباحث الحكومة النيابية ومباحث الحرية والدستور. وكانت حياته كلها مرتبطة بالرقابة البرلمانية. ولذلك نظر في حكومة السماء وهو ينظر إلى حكومة الأرض. ونجد أراءه هذه في الرسائل التى كتبها عن الدين ونشرت بعد وفاته، إذ لم يكن من الفلاسفة المهتمين بالمسائل الإلهية. هذه الرسائل ثلاث، الأولى: عنوانها الطبيعة، وفيها يذهب إلى أن الطبيعة قاسية وليست من خلق إله رحيم، وليس على الإنسان أن يحتذى سلوكها فى طلب كماله، وإنما عليه غزوها وترويضها. وإن تخضع له إلا بالجهد والكفاح.

ورسالته الثانية عنوانها: فائدة الديانة. ويجد «ميل» للديانات فائدتين: الأولى تاريخية لأنها أفادت الإنسان قديماً فى تهذيب أخلاقه وعاداته. ولها فائدة أخرى تميزها عن العقائد الإنسانية، وهى تعزيزها للإنسان بقولها برحمة الله والحياة الأخرى. وإن كانت فى نفس الوقت قيدت تفكيره قديماً. وربما كانت العقائد كافية لهداية الإنسان، ومع ذلك لا يستبعد «مل» إمكانية صحة وعد الديانات بالحياة الأخرى، إذ لا مانع علمى ولا عقلى من هذا.

ورسالته الثالثة: الريوية. يعترف فيها بنظام الكون ودلالته على وجود إله، لكنه عنده غير مطلق القدرة، للشرور التى فى العالم، ولأن عنايته تصرفه إلى أمور أخرى وهو وإن كان يريد الخير للناس، لكن الشر موجود فقدرته غير مطلقة إذن.

لقد ساعدت أراء «مل» على انتشار هذه الأفكار التى تقيد القدرة الإلهية وخاصة مع قوله بالكيمياء العقلية التى ينشأ منها امتزاج الأفكار وتولد أطوار فكرية جديدة. ويمثل على ذلك بامتزاج الأكسجين والهيدروجين الذى ينتج الماء مع اختلافه عنهما. وفى القرن التاسع عشر شاعت فكرة النشوء والارتقاء. ثم شاعت نظرية النسبية عند أنشتين ليجعل الكون ذا أبعاد أربعة لا ثلاثة: الطول - العرض - العمق - والبعد الرابع وهو الزمان.

خرجت آراء الفلاسفة الإنجليزية في هذه المشكلة متأثرة بهذه الآراء أو بعضها، ويطلق العقاد عليها عنواناً واحداً يصلح لها وهو (التطور الانتقائي) و(التركيب المنتخب) وإن اختلفت في التفاصيل. وسوف أتناول بعض هؤلاء ومناقشة العقاد لهم .

عموئيل ألكسندر والتطور الانتقائي * Emergent evolution

يعد ألكسندر من فلاسفة الواقعية الجديدة أو المحدثه، ويعتبر كتابه الكبير (المكان - الزمان - الألوهمية) أهم أعماله (Space. Time and Deity).

وقد حاول فيه أن يقدم مذهباً أنطولوجياً متسقاً تتوافق فيه النزعة الواقعية المحدثه وكل من النزعة التطورية والنزعة التجريبية من جهة أخرى^(١١)

وقد تأثر ألكسندر بعدد من المصادر الفلسفية ، وكان هدفه هو محاولة ميتافيزيقية تتفق والروح العلمية السائدة وكيف تفسر التغيرات الموجودة في الكون.

قد تأثر بـ (بيرجسون) في أهمية عنصر الزمان مع رفضه بداية لفكرة التغير الكيفي. وتأثره في نفس الوقت بالاتجاهات الآلية في تفسير التطور. لذلك اعتبر الكون كله (حقيقه مكانية زمانية استبعد فيها تماماً كل عنصر كيفي)^(١٢)

ويعتبره البعض من حيث مؤلفاته وتأثيره (أكبر قوة فلسفية عرفها الفكر الأنجلوساكسوني منذ الحرب الأولى بعد هوايتد)^(١٣) ولكن ما يهنا هنا هو موضوع التطور الانتقائي * والألوهمية .

لقد وضع ألكسندر الزمان والمكان محل المطلق في المذهب المثالي، مع فارق أساسي هو أن المطلق عند (المهيجلين) أرفع تعبيراً عن الكون، وعنده هو أدنى تعبيراً. أي هناك اتجاه عكسي مع الميتافيزيقا المثالية ، فالتركيز هنا على المستوى الأدنى ، والمكان والزمان هنا هو المادة الأولى بالنسبة لكل شيء أو هو أساس الوجود كله . وليس هناك زمان منفصل ولامكان منفصل، بل إن أي تجريد لهما هو تجريد من مكان - زمان موحد . وهي تجريدات فكرية لكن لا تنتمي إلى العالم الواقعي، فليس هناك انفصال بينهما ، بل هناك تشابك . ووحدة تامة. فالمكان زمني في ماهيته، والزمان مكاني في ماهيته ، فإذا أردنا أن ننظر في الزمان منفصلاً في طابعه الزمني - أي في الطابع الفيزيائي - سوف يظهر لنا على أنه تعاقب لحظة بعد لحظة أو لحظات منفصلة ، ولكن الأمر ليس كذلك.

ليس في وسعنا أن نربط ماقد رأينا من لاحق بالسابق ولا يمكن التحدث عن هذا لأن كل لحظة في الحقيقة تختفي وتتلاشى إلى الأبد لحظة ظهورها. وإذن فالزمان من حيث هو تعاقب هو حاضر، ينبغي أن يخلق من جديد على النوم^(٦٤) *

ومع ذلك فتجربتنا للزمان إنما هي في الحقيقة على أساس أنه لحظات متصلة (فالزمان الحقيقي تعاقب داخل الديمومة، إذن فإلزامان بما هو كذلك ناقص، في حاجة إلى ما يكمله. وتحقيق معية الماضي والحاضر، والسابق واللاحق، فلا بد من متصل Continuum لا يكون متصناً في طابعه الزماني الخالص، ويكون شيئاً مختلفاً عنه من حيث المبدأ ، هذا الآخر المكمل للزمان هو المكان)^(٦٥)

والزمان لا يستغنى عن المكان ولا يوجد بغيره. ولا المكان بدوره يستغنى عن الزمان، لأن المكان أيضاً لو نظر إليه في ذاته - يصبح كلاً من التواجد Coexistence والاتصال . ولا يمكن أن نميز أجزاءه لأنه إمكانية خالصة وبالتالي خلاء محض .

وهذه النظرية تشكل فلسفته كلها. وفكرة الطفرة (Emergen) أو الانبثاق تعنى أن كل الموجودات ترد إلى هذا المصدر ، ولكن يحدث هذا عن طريق الانبثاق أو الطفرة، حيث تنشأ صفات أو خصائص جديدة من المستوى الأدنى. وهي تمثل في مرحلتها أعلى درجة من التطور بالنسبة للمستوى الأدنى الذي لا يستطيع أن يصل إليها أو يدرك كتبها. وبالتالي فهي تتفصل عنه وتصبح تعبيراً أو ممثلة لمستوى آخر جديد من مستويات الوجود (فإن الحياة تمثل أقصى درجات تطور الأشياء المادية. والعقل يمثل أكثر درجات تطور الأجسام العضوية أو الحياة)^(٦٦)

فهناك إذن طبقات ولكل طبقة أو درجة سقف تقف عنده، فالمادة لها سقف. والمعرفة لا تستطيع أن تلو عليها. وهكذا كل مستوى يليها، حتى تصل إلى العقل الإنساني. وهذا الحد أو السقف الذي هو الحد الأقصى لكل طبقة، يجعل الطبقة الأدنى تتطلع إلى الطبقة الأعلى، بل من شأنه أن يضيء عليها صفة الألوهية.

يقول : (الألوهية بالنسبة لكل مستوى من مستويات الموجودات تمثل الصفة التجريبية للمستوى الذي يعلوها، وإذ ذلك فهي صفة متغيرة، تتغير كلما نما الكون في الزمان)^(٦٧) . فالمادة تخلع صفة الألوهية على الحياة، لأنها لا تستطيع أن تنفذ لأسرارها. والحياة تضفي الألوهية على الإنسان لعدم قدرتها على النفاذ لأسرارها.

هنا نجد الإنسان، فهل فقد وجود مستوى أعلى يخلق عليه الإنسان صفة الألوهية - كما فعلت المستويات الأدنى؟.

ويجيب ألكسندر بالإيجاب، فالألوهية مجرد شعور ينفعنا بالتالي للتطلع لما هو أعلى من العقل وخصائص أخرى نسميها القيم ونؤمن بالخصائص الجيدة. هذه هي رؤيته لله. وهو يرى أن الله هو مجموعة أجزاء الكون، لأن صفة الألوهية تحرك هذا الكون. والكون بكل أجزائه هو جسم الله. وتمثل الألوهية روحه. ولكن هل يلزم عن هذا - حيث إن حركة التطور أو الانبثاق مستمرة - أن يكون هذا الكائن الحاصل على صفة الألوهية غير موجود في الحاضر - إذ إن وجوده مثالي، فوجوده الحاضر إذن - إن هو إلا الكون المنتهي من حيث إن الألوهية تحركه. (٦٨)

وهو يقول: «إن الله هو العالم كله بوصفه يملك صفة الألوهية وبوصفه موجوداً بالفعل حالياً فإنه هو العالم اللامتناهي بنزوعه نحو الألوهية، أو إذا استعرنا عبارة لليبنتس، العالم في حالة حمل (حبل) بالألوهية» وهذا الحمل مستمر إن يوضع أبداً، يقول: «إن الله بوصفه موجوداً واقعياً، يصير باستمرار إلى الألوهية لكنه إن يبلغها أبداً: إنه الله المثالي في حالة جنين The ideal God in embryo والدين هو الشعور بأننا منجذبون إلى الله ومنخرطون في حركة العالم نحو مستوى من الوجود أعلى» (٦٩)

وواضح فيما ما قاله عن الألوهية من اختلاف عن الديانات. والعقاد - بعد أن يعرض هذا المذهب عند ألكسندر - يقرر أنه مع التسليم بالمصادر المختلفة لمذهبه وتأثير مذهب أنيشتين عن الزمان والمكان، يقول إن الأثر الأكبر يرجع إلى مباحث العلوم الطبيعية في الحرارة والكهرباء، وخاصة التي تقرر أن المادة تتحول إلى الإشعاع، لأن الإشعاع أصل المادة، وهو مجرد حركة، من هنا خطر للفيلسوف أن حدوث الحركة في الفضاء هو أصل المادة في صورتها الأولى، وحدث الحركة أيضاً - بعبارة أخرى - اتصال الزمان والمكان - لأن الزمان هو الحركة والحركة هو اتصالها بالمكان. (٧٠)

ثم يتوسع العقاد في شرح فلسفة ألكسندر، فيتحدث عن الخصائص الأولية والدرجات. إذ إن المادة على طبقات وأدنى درجاتها بعد صدورها من الفضاء هي المادة ذات الخصائص الأولية. وهي التي تدرك بجميع الحواس، ويحددها في الحجم والشكل والرائحة، ودرجه الحرارة.

ثم تأتي خصائص أرقى من هذه، فنأتى إلى التخصص حيث تترك بإحدى الحواس، كاللون، لكي تتم عملية الإدراك من الاتصال بشيء آخر هو النور . ونلاحظ من مذهب ألكسندر عدم معرفتنا بالإله الكامل الذى هو نهاية التطور.

ومع ذلك هذا الإله من معدن (الروح - العقل) ومع ذلك فهو يشارك الموجودات فى خصائصها الكونية، إذ إننا نرى أن الإنسان العاقل يشترك أيضاً فى خصائص المادة وخصائص الأحياء بشكل أو آخر.

يعرض بعد ذلك لآراء الفلاسفة فى إنجلترا (هوايتد) وفى أمريكا (وايم جيمس) ومذهب (جوسيارويس) ومذهب (جورج سنتيانا) ، ثم يقف على هذا بنقد هذا الاتجاه. سوف أشير الآن إلى وايم جيمس وأنتقل إلى نقده لأدلة الفلاسفة .

أما وايم جيمس* فعنده أن معيار الحقيقة هو النفع فما هو مفيد أو نافع هو الحق . هذا المبدأ أو المعيار يطبقه فى مجالات مختلفة. أى أن معنى المفيد أو الناجح ستراه طبقاً للميدان (فى التجربة الفيزيائية) سيكون ما يمكننا من التنبؤ والعمل والتأثير والإنتاج.

وفى التجربة النفسية والعقلية سيكون النافع ما يفيد الفكر ويزودنا بالشعور بالمعقولة وهو شعور بالراحة والسلام.(٧١)

أما فى مجال التجربة الدينية وهى التى تعيننا هنا، فالاعتقاد يكون صحيحاً إذا نجح روحياً وإذا أعطى الإنسان الطمأنينة والراحة، وساعده على أن يتحمل أعباء الحياة، وسما به على نفسه .

وإذا سألنا جيمس: هل الله موجود أم لا ؟

يقول : إنه موجود. ولكن هناك مسائل لا يمكن الإجابة عنها بالنفى أو الإيجاب ، ومنها وجود الله ، وذلك إذا أردنا الدليل الحاضر أو الأدلة المنطقية الكافية. مع ذلك لا يجب أن نأخذ بموقف (اللاأدرين) بل نجيب بالإيجاب فنقول بوجوده(ويؤكد جيمس أن مسألة وجود الله هى من هذا النوع، أى ليس عليها دليل منطقي حاضر، ولكن لنا الحق فى الإيمان بوجود الله ، إن هذه المسألة تمثل مسائل ، مثل : أهمية الفرد - قيمة الحياة تجاه الانتحار - وجود حرية الإرادة الإنسانية. ويقرر جيمس أن فى وسع الناس أن يؤمنوا لأسباب عاطفية بالرغم من انتفاء الدليل العقلى عليها)(٧٢)

ولا يمنع بعد ذلك أن يوجد أكثر من إله. المهم أن يكون أكبر من الإنسان وأقوى منه وأقدر على مساعدته. المهم بعد هذا كله أن نخلص إلى رأى العقاد ، ويعيننا الرأى هنا لأنه رءد يمثل تفاعلاً أو حواراً فكرياً مع الفلسفة الغربية ووجهة نظرها فى هذه القضية. وهو أمر غاية فى الأهمية فى موضوعنا لأهمية موضوع الألوهية كما أشرت.

وما يخلص إليه العقاد بعد عرضه لهذه المدارس هو وجود مشكلتين . الأولى (عجز الفلاسفة المحدثين عن التوفيق بين قدرة الله على كل شىء ووجود الشر والألم فى خليقته كما يوجدان فى هذا العالم.

الثانية محاولة الخروج من هذه المشكلة بتعميم قوانين التطور وإدخال الحقيقة الإلهية فى نطاقها) (٧٣)

ويلمح العقاد إلى عجز الفلاسفة وإلى بروز مشكلة الشر، ولا ينكر وجود الشر فى العالم وخاصة أن البيانات نفسها تؤكد لنا عندما تحرم الشرور وتعاقب عليها.

ولكنه كان ينتظر من هؤلاء الفلاسفة أن يحلوا المشكلة بطريقة أخرى غير ما قدموا لنا فإذا لم يستطيعوا التوفيق بين فهم العالم مع الاعتقاد فى قدرة الله، فعلى الأقل كان يجب أن يقدموا لنا صورة أقرب إلى العقل، وأصح نظراً، وأثبت برهاناً ، فإذا كانت المشكلة قد جاءت من عدم القدرة على التوفيق بين القدرة المطلقة وبين الشر، فعلى الأقل كان يجب أن يكون تصور الإله المقدم أكثر معقولة من الإله القادر على كل شىء ، إذا كان ذلك فى زعمهم غير معقول . ولكن ما قدموه من حلول لا يقبلها العقل ببرهان ولا يقبلها باعتقاد ولا بتخمين.

ويذهب إلى أن صورة العالم مع ذلك أقرب إلى المعقول ولا إشكال . فننظر فى العالم كما هو من ناحية الله القادر المطلق القدرة لترى أيفهم العالم على هذا أولاً.

الله المطلق القدرة إما أن يكون ولا يخلق معه خلقاً مطلقاً أو يكون هناك خلق كامل لا ينقص ولا يولد ولا يموت ولا يشتهى ولا يحرم من باب أولى ما يشتهيه.

فأما القول الأول فلن يقبله أحد وليس فيه دليل أقوى على القدرة. كما أنها مسألة لا يتناولها هنا أحد وإلا تمنى العدم. وأما الاحتمال الثانى، فمعناه أن نطلب من الإله الكامل أن يخلق خلقاً كاملاً مثله فى السرمدية والاستغناء. وهذا وذاك إذن مرفوض.

من هنا - أى من استيفاء هذين الاحتمالين - نجد أننا نعود إلى القصور الواقع فعلاً أو صورة العالم كما نراه ، إذ (كيف يكون خلق محدود ولا يكون لتلك الحدود مظهر من النقص واللام والحرمان)^(٧٤)

فإذا انتهى من تبيان هذا الرأى حاول أيضاً أن يؤكد به مزيد من التوضيح من تجارب الناس الفكرية أو العاطفية والاجتماعية .. كيف؟.

والفارق بين الله اللامتناهى المطلق، والإنسان الفانى المحدود بعيد - واكتنا ننظر إلى الفارق بين الأب وابنه الذى لم يتجاوز عشرين عاماً فنفهم كيف أن الأب الذى تولى ابنه بالتربية والتأديب مما قد يبكى الابن ومع ذلك ليس فى الأب قسوة ولاغلظة . بل الابن يكبر فيفهم ويتسم ولا يتهم أباه.

وعلى هذا يجب أن نقيس فهمنا لما نراه من شر فى العالم من حكمة الله التى يكون قصدنا أو أرادها . وإلى غير ذلك من الأمثلة التى يسوقها العقاد.^(٧٥) وإذا كان الأمر كذلك (فمن أين لنا أن نقيس جمال الصورة الأبدية فى لحظة من حاضر عابر، وكيف نستوعب بالحواس ما تضيق به الحواس، بل تضيق به العقول)^(٧٦)

بهذه النظرة نرى أن هذه الآلام هى فى فترة قصيرة وخاطفة بالقياس إلى الأبد ، وهى الرجاء فيما سيكون - لأنها فضلاً عن أنها قصيرة محدودة هى أيضاً ليست بغير فائدة أو بغير طائل لأنها وسيلة الارتقاء والانتقاء لأنها حكم على الفاضل والمفضول، والمحمود والمذموم، ثم إننا بعد ذلك نعطي الحياة طعمها ومعناها، وبغير هذه الآلام التى تتراعى لنا لن نعرف للحياة معنى أو طعماً - ولاتقيم هذه الشرور البادية لنا عائقاً للعقل عن إدراك الإله المطلق القدرة، لأنها أقرب الصور إلى العقل. ولأنها تنقى عنا أى تناقض عقلى قد تقع فيه بالقول بإله قادر على كل شيء ولايخلق شيئاً. كما تنقى التناقض الناشئ من القول بأن الله الذى ليس كمثلته شيء يخلق إلهاً آخر يماثله.

ثم يبقى بعد ذلك أن هذا التصور أقرب إلى العقل الإنسانى من قبول فكرة الإله المتطور عن المادة العمياء، لأنها قديمة موجودة منذ الأبد منها يخرج الإله.

ومن أين يأتى هذا اللزوم للمادة وإخراجها للأحياء فضلاً عن الله؟ هذا القول، أى التطور من المادة العمياء إذن . لا يمكن إثباته بالبرهان المنطقي القاطع ولا بالتجربة العلمية ولا بالإيمان لعدم توافقها مع طبيعة الإيمان نفسه.^(٧٧)

هى إذن مجرد تخمين من تفتيق الخيال يبحث لها عن براهين (من بعض الظواهر العلمية التى لاتستقر فى تفسيراتها وتأويلاتها على حال)^(٧٨)

والتطور بهذا المعنى السابق عند الفلاسفة يعنى التطور فى كون غير محدود ، إذ يعنى هذا عدم وجود من معلوم فكيف يقال أنه يحتاج لزمن محدود فى تطوره، فالكون (لم يبدأ منقوصاً من بعض صفاته وقواه فيقال إنه قد استتم هذه الصفات والقوى فى طريق التطور والارتقاء. ولم يبدأ حركته فى خط مستقيم فيتحرك من نقطة إلى ما بعدها فى الزمان والمكان)^(٧٩)

وايس للدين حاجة إلى القول بالتطور، ثم إن التطور فى الكون المادى لكى يفهم يحتاج مانقيسه إليه وهو يحتاج فى قياسه إلى مخلوق حى، ثم قياسه إلى حادث مقصود قبل أن يقع فى الزمان الذى وقع فيه.

إن الحكم على الموجودات لا يتم إلا بالقياس إلى الكائن الحى.

الماء سائل والهيدروجين والأكسجين اللذان يتكون الماء منهما غازان. فما الذى يجعل الماء فعلاً أرقى منهما؟

إن السيولة فى ذاتها ليست أرقى من الغازية ولا ممتنعة على الغازات. إذن فإنما تقيس هذا الأمر بقياسه على أنه أنسب لحياة بعض الأحياء.

وقس على ذلك ، فالكواكب ليست أجمل من السديم المتوهج إلا لمناسبتها لوجود الحياة، ثم كيف نقول إن تحول السديم إلى كواكب ضرب من التطور والارتقاء.

إذا قسنا ذلك علمياً فإن هذا يعنى بداية برودته وتسرب الحرارة ونزوع المادة للجمود. ولكن إذا علمنا أن هذا ما يؤدى إلى بداية ظهور الأحياء، علمنا معنى القصد والتدبير وأن المسألة إذن ليست مجرد قانون ألى يطرد فى مجاهل ضرورة عمياء^(٨٠) .

ثم نأتى إلى قول الفلاسفة بتطور الحياة عن المادة ثم تطور العقل الإنسانى عن الحياة. وإذا أثبتنا ذلك ، ألا نقع فى شيء من التناقض ؟ على الأقل لماذا نعرض عندئذ أن نصيب الكون من العقل محدود ولاسيما أن نصيبه من المادة غير محدود منذ الأزل؟

ويعيب بعض الفلاسفة على المتدينين خلع الصفات الإنسانية وتصورات الإنسان على الله والوجود، وإن تصورهم الله على أنه الخالق إنما جاء من رؤيتهم للإنسان وهو متعلق ببعض موضوعاته.

وهنا يرد العقاد ويدحض هذه الحجة أو قل إنه يتتبعه إلى المازق فيها إن صح التعبير، وأن هذا للمخذ الذي يأخذه الفلاسفة على المتدينين يقع فيه الفلاسفة أنفسهم في قولهم بالتطور من المادة . أي أنهم يسبقون القصور الإنساني على الكون. وكيف؟

إن مايفعله الفلاسفة هو تصور الكون على غرار الإنسان طفلاً قصبياً فيانمأ فشباباً فرجلاً لكهلاً ، وهو يترقى باستمرار. فكيف يكون لامحدداً في القوة والانتساع ثم نتصور بعد ذلك نموه كالنمو المالحوظ في الأحياء التي تنمو إلى أجل وإلى غاية، بينما في حالة الكون لابتدائية ولاغاية. إنخ ما نفترضه من هذه الفروض.

يرفض العقاد هذه الفروض وينقدها، وهو يستعرض العديد من الفلاسفة في تصورهم للأومية في الفلسفة الفرنسية ، ويأخذ يرجسون مثلاً والفلسفة الألمانية - نيتشه وهارتمان وشبنجلر . ثم ينقد هؤلاء ويرفض هذا التصور وغير هؤلاء وهؤلاء، ككروتشه. والمهم هو تناول العقاد لهذه الاتجاهات الغربية بلا حساسية أو تعالٍ من موقع ديني يرفض اجتهاد الآخر، وإن لم يتبعه في نتائجها، إذ يقف عند معتقده مؤمناً مفكراً لامقلداً. وعموماً يرجع العقاد هذه الاتجاهات في الفلسفة المعاصرة لينتهى إلى أنها تؤدي إلى نتيجتين:

١ - انها كلها تدين (بالتطور أو لتعبر من بساطة إلى تركيب ومن وضع إلى وضع)^(٨١)

ويرى أن هذا القول بالتطور أو التغير يستلزم وجود عقل يريده ويديره وأما المادة العمياء فقد كانت بالأمس وهي كائنة اليوم كما كانت سرمدية بلامصير أو غاية. واللزم المنطقي يقول بأن المادة إذا كانت أبدية فلن تزيد وإن يأتي محلها جديد . ولكن اللزم المنطقي يقول أيضاً إنه لايمكن أن يحيط الناقص بالكامل أو العقل المحدود بالعقل المطلق المدير.

٢ - والنتيجة الثانية أن العلوم التجريبية التي استبدلت المنطق الاستنباطي بالاستقراء إنما كانت تقوم على المعارف القديمة من ناحيتها الفلسفية والمنطقية، لتؤكد على أهمية الاستقراء أو التجريب .

ونتيجة لهذا جاءت هذه الفلسفات لتقول بأن هذه العلوم هي المصدر الرئيسي للمعرفة في الكون والحياة.

وهنا يرى العقاد ملحوظة نافذة وهي أن هذه الثورة على عالم العقيدة في الفلسفة قد تبو وكأنها تنكر العقيدة والإيمان . ولكنها في نفس الوقت تؤكد شيئاً آخر وهو إمكانية المعرفة بدون التجريب والاستقراء.^(٨٢) وذلك واضح بالطبع لأن هذه الفلسفات قد انتقلت من ميدان الفيزيقا إلى الميتافيزيقا.

وينتقل بعد ذلك لمناقشة العلوم الطبيعية والمباحث الإلهية ، وقد تحدثنا عن هذا الموضوع في الفصل الثاني تحت عنوان (الإيمان) ، ليفرق كما وضع بين رأى العلم ورأى العالم في هذا الشأن ، لأن عالم البيولوجيا الذى يدرس أعضاء الجسم الحى مثلاً لا يستطيع أن يعرف اختلاف الخلية الحية من الخلية الميتة، ولا يستطيع أن يحدد ماهية الحياة نفسها، إذ ثمة فرق كبير بين عمل الأعضاء والقوة التى تعمل بها.

ثم يؤكد على مقولاته التى يسميها ثقة البديهة بين العالم والآخر فى التخصصات المختلفة . وينتقل إلى ثقة البديهة فى مسألة الإيمان. (فثقة البديهة لازمة فى مقررات العلم فضلاً عن مقررات الإيمان بالغيوب ولزومها يقتضيه العقل ولا يعتمد على وحى البديهة وحده، أو على مجرد التسليم)^(٨٣) وإذا لم يعرف العالم فليقل إنى لا أستطيع أن أعرف هذا ولكن ليس من العلم فى شيء أن يجعل الجهل مرجعاً للوجود كله، لأن الأمر أكبر من هذا ، والذي لا يعرفه ولا يسيط بحلوه موجود لاشك فيه.^(٨٤)

وينتهى العقاد إلى اعتبار التوحيد أشرف العقائد الإلهية وأجدها بالإنسان فى أرفع حالاته العقلية والخلقية* والإله الواحد ذات ولا يصح للعقل أن يفهمه على غير ذلك لأن الذاتية هى أعلى درجات الكمال التى يتصورها والتى نراها، وحتى فى سلم الكائنات سنجد أن الذاتية تظهر كلما ارتقت عند درجة ارتقاء من الجماد إلى النبات ، وفى النبات نرى مثلاً فيه تعيين ثم الحيوان ثم نرى أحاد الإنسان فهذا المقياس هو أصدق المقاييس. وهذه الذات لا يمكن أن نعددها بالصفات التى نعرفها.

ومن هنا يرفض العقاد تعدد الصفات استناداً إلى الجوهر البسيط، لأن البساطة الإلهية لا يمكن أن نحكم عليها بما تحيط به العقول بل هى خارجة عنها. وقد كان حال العقل الإنسانى فى إدراك البساطة فى المادة بسيطاً من الجهل بإدراكها. والذهاب إلى ضروب شتى من التعليل ومحاولة التفسير ، كأن يقال بالاصول الأربعة للمادة عند اليونان ، وتفسير التركيب بتعدد العناصر ثم نصل إلى القول بأن الذرات إشعاع والأجسام إذن نور بسيط فكل ما نعلم عنه أنه حركة فى الفضاء.

ويرفض أيضاً نفى الإرادة عن الله ، على اعتبار أن الإرادة اختيار بين أحوال، والله منزه عن الحال، والسبب عنده يكمن أيضاً فى مغايرة معنى الإرادة الإلهية لإرادتنا.

وكذلك يرفض القول بعلم الله بالكليات فقط دون الجزئيات، إذ لا يمكن أن نقيس علم الله على علمنا.

ويجب أن ننتهي عندئذ إلى القول (ليس كمثله شيء) فالله كمال مطلق والعقل الإنساني محدود وإن يحيط المحدود باللامحدود^(٨٥) وهنا ينتقل العقاد إلى مسألة كلامية هامة وهي صلة العقل بالإيمان إذا قلنا إن الله مطلق والإنسان محدود وبالتالي لا يستطيع إدراك الله - فكيف تحدث الصلة بين الله والإنسان؟

إن المستحق للإيمان هو الله المطلق وعندئذ يمكن أن يكون سبب هذا الاتجاه هو التفضيل، فهل يطلب من الإنسان الإيمان بالله غير كامل؟ ثم إنه لا يمكن أن يوجد الله المطلق ولا يوجد الإيمان به؟.

فكيف حل هذه المشكلة التي طرحها؟ بالخروج عن حدود العقل، فليس الإنسان عقلاً فقط، أي في الإنسان وسائل أخرى للإدراك والاتصال بالمطلق، ولكن هذا في نفس الوقت لا يعنى إلغاء عمل العقل في مسألة الإيمان.^(٨٦)

عمل العقل كبير ولكنه ليس الوحيد. وعليه أن يعرف حدوده. وهي أن يميز ويعرف الحدود بين عقيدة وأخرى، بين عقيدة الشرك مثلاً وعقيدة التوحيد، وأن يفرق بين أدلة الإيمان وأدلة الإنكار. إن دور العقل هنا هو دور التساؤل في حدود الموضوع، أي قضية الإيمان نفسها، فيلاحظ مثلاً الضمير المؤمن والضمير الذي خلا من الإيمان، ثم له أن يتأمل هل يمكن التوقف عن الإيمان بالمطلق لمجرد اتصافه بالكمال.

عندئذ يعرف العقل حدوده فيلزم عليه إذن أن يعرف شيئاً آخر هو (الوعى الدينى) على أنه ضرورة وأنه واقع لازم للإنسان في ماضيه وسيلازمه في مستقبله^(٨٧). نحن إذن أمام ثلاث وسائل في معرفة الله كل منها تؤدي دوراً: العقل، والوعى الكوني، وبضيف العقاد: والحس أيضاً. ولكن كيف؟ هذه الوسيلة التي يقدمها العقاد تعتمد على المشاهدة من حال المؤمن وغير المؤمن، وهو يرى أن الإيمان ظاهرة طبيعية في الحياة. وغير المؤمن إنسان غير طبيعي. يظهر ذلك من الحيرة والاضطراب واليأس والانزعاج عن الكون إلخ ما نشاهده عليه. ولكن هذه الملاحظة في الحقيقة لا يمكن تعميمها، ربما كانت مشاهدات خاصة بشخص بعينه، ولكن لا يمكن تطبيقها على كل

الفئة (أعتى غير المؤمنن) ، ثم يضيف أن المنكر لا يقدم حجة إن قال إن الإنكار ممكن فى العقول ، بل هى حجة للمؤمن على المنكر غير سوية أو غير الحالة الطبيعية .
والخلاصة:

«إن الحس والعقل والوعى والبديهة جميعاً تستقيم على سواء الخلق حين تستقيم على الإيمان بالذات الإلهية، وأن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليفة، يفضله المؤمن ويدين به الفكر ويتطلبه الطبع السليم»^(٨٨)

الإلهية في العقيدة الإسلامية

تناول العقاد أيضاً الحديث عن الألوهية في العقائد غير الكتابية والكتابية، وبهنا هنا حديثه عن الألوهية في العقيدة الإسلامية . يقول : (فإذا كانت رسالة المسيحية أنها أول دين أقام العبادة على (الضمير الإنساني) ويشر الناس برحمة السماء - فرسالة الإسلام التي لا التباس فيها، أنها أول دين تتم الفكرة الإلهية وصححها مما عرض لها في أطوار الديانات الغابرة)^(٨٩) ومن هنا ، فالفكرة الإلهية في الإسلام كاملة من شتى الوجوه والصفات. تتساوى من حيث القدرة والقوة والرحمة والمحبة، فلا تغلب صفة على صفة. ومن هنا جاء ما يمكن اعتباره رداً على الفكرة الأرسطية التي نزهت الله عن الإرادة بوصف الإرادة طلباً وهو لا يطلب إلا نفسه كما أنه في المذهب الأرسطي لا يعلم الكليات ولا الجزئيات باعتبار أن ذلك من خصائص العقل الإنساني، وبالتالي فهو لا يعنى بالخلق رحمة أو قوة. وإنما يسعى الخلق إليه طلباً للكمال كما جاء في القرآن ما يفيد رداً على اليهود العرب الذين ربما كانوا قد تأثروا بالفكر الأرسطي وذلك في قوله تعالى (وقالت اليهود يد الله مغلولة، غلت أيديهم، ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان)^(٩٠)

وقد ذكر القرآن الخلاف بين الأديان المختلفة في سور عديدة منها في سورة الحج : (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس، والذين أشركوا، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة، إن الله على كل شئ شهيد)^(٩١)

وفي إشارة إلى الدهريين جاء في سورة الأنعام (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين)^(٩٢) ومن هنا جاءت فكرة الإسلام عن الإله متممة للأفكار الموزعة في الديانات والعقائد والمذاهب الفلسفية.

(ولهذا بلغت المثل الأعلى في صفات الذات الإلهية، وتضمنت تصحيحاً للضمانات وتصحيحاً للعقول في تقرير ما ينبغي لكمال الله، بقسطاس الإيمان وقسطاس النظرة بالقياس)^(٩٣) ومن المشكلات التي أثرت قبلاً في الفكر الفلسفي والفكر الديني وحلها الإسلام إذ جاء فيها بالقول الفصل مسألة البقاء والفناء، فتصور الإسلام هو أن وجوداً أبدياً يخلق وجوداً زمانياً، وغير ذلك غير متصور في العقل. فالقول بوجودين سرمديين غير مخلوقين أحدهما مجرد والآخر مادة ، غير متصور في العقل. وإن فالأمر يرتبط بتصور الزمان.

فالزمان يرتبط بالحركة. والحركة متصورة في عقل الإنسان ومصاحبة للوجود المخلوق، ولكنها ليست مصاحبة للوجود الأبدى - الوجود الإلهي. وهنا يستعين العقاد بفكرة الفزالي التي عرضها في مقال «فلسفة الفزالي»^(٩٤) عن الزمان، ولكن هذا التصور طرح مشكلة عند البعض إذ تصور أن هذا معناه عدم وجود صلة بين الله والخلق بمقتضى القول بالتنزيه الكامل وذلك لبعده المسافة.

ولكن عند العقاد أن هذا وهم في الشعور وخطأ في التفكير. إذ يرتبط أيضاً بفكرة الكمال غير المحدود ألا يكون ثمة عازل بينه وبين أي موجود. والقرآن يقول (والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله)^(٩٥) وكذلك : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)^(٩٦) والمسيحية يصحح أن تسمى دين الحب ولذا فلا تشريع فيها، أما الإسلام فهو دين الحق فلزم أن يأتي بالتشريع. (وإذا بقي الإيمان بالحق، فقد بقي أساس الشريعة لكل جيل، وفي كل حال). وهو مع ذلك لا يفصل عن الظروف التاريخية والجغرافية التي جاءت فيهما الديانتان.

البراهين القرآنية :

يستعرض العقاد بعد ذلك البراهين القرآنية فيشير إلى أن كتاباً من الكتب المنزلة لم يحو ما حواه القرآن من البراهين، وتعليل ذلك يرجع إلى أسباب: فغياب البراهين في التوراة كان لأن الإسرائيليين كانوا يؤمنون بـ « يهواه » ويؤمنون بالهة أخرى معه أيضاً، ولكنهم كانوا يخصصون يهواه بهم وحدهم كما أنهم شعبه المختار، فلم تكن هناك حاجة إلى براهين للإثبات وإنما كان كل الأمر هو تخويفهم من غضبه وتقته، وألا يعبدوا رياً غيره من الأرباب.

وكذلك الأمر في المسيحية، فعندما جاءت كان الخلاف في دين اليهودية يدور حول نظام الرؤساء والكهان واستخدام الدين لأغراض دنيوية. ولم يهتم الدعاة المسيحيون بتمحيص القول في الربوبية إلا بعد أن انتشرت المسيحية في بلاد اليونان والرومان وغيرهم. وأما القرآن فقد جاء إلى الناس كافة وفي كل عصر، وجاء أيضاً إلى أناس لا يؤمنون بإله وأناس يشركون أو أناس يدينون باليهودية أو بالمسيحية ، ويختلفون في مذاهب الربوبية والعبادة. ومن هنا كان لا بد أن يهتم بإقامة الدليل والبرهان، وأن يحكم العقل عند إقامة الدليل في التفريق بين عبادة وعبادة ، وكذلك بين عبادة الله الأحد وعبادة الآلهة المتعددة.

وصحيح أن القرآن قد جعل الهدى من الله، ولكنه جعله أيضاً من طريق العقل والإلهام بالصواب.

ومن ذلك آيات كثيرة : (قل إن الهدى هدى الله)^(٩٧)

(وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون)^(٩٨) .
 هذه البراهين مثلت البراهين القرآنية وإن لم تشملها، وهي أيضاً أحاطت أحوال البراهين
 التي قدمها الحكماء ، والتي أشرنا إليها أيضاً .
 والبراهين التي أكد عليها القرآن هي أقوى البراهين السابقة وأحقها بالنظر ، وفيها برهان
 ظهور الحياة من المادة (يخرج الحي من الميت)^(٩٩) ، (وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة)^(١٠٠)
 ثانياً : برهان التناسل بين الأحياء لنوام بقاء الحياة (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً
 ومن الأنعام أزواجاً)^(١٠١)
 (وانبثنا فيها من كل زوج بهيج)

ويلاحظ العقاد أن محاولات الماديين تفسير ظهور الحياة في المادة الحية تفشل دائماً أو
 أنها تنتهي عند تحصيل الحاصل ، فكأنهم يرفضون الإيمان بالله لأنهم لا يصدقون إلا ما هو في
 عالم الحواس والمشاهدة .

ومن أقوالهم في ذلك الشأن، أعنى تفسير ظهور الحياة في المادة، أن المادة فيها طبيعة
 الحياة بعد التركيب والتناسق. وهذا يفسر الواقع المحسوس بالواقع المحسوس. ومنهم كالورد
 (كلفن) الذي يرجح أن جراثيم الحياة جاءت إلى الأرض من الفضاء عن طريق نيزك . وهذا
 لا يفسر ظهور الحياة في موضعها الذي انتقلت منه إلى الأرض .

وأمام العقل الآن فرضان : الأول يقول إنها خاصة من خواص المادة ولازمة لها ولا حاجة
 لخالق مريد. والثاني القول بوجود خالق مريد ويعلم ما أراد وينظر الآن في الفرضين: إن قولنا بأن
 الحياة نشأت عن المادة دون حاجة لخالق مريد إنما يعني أن الحياة قد ظلت معطلة ملايين الملايين
 من السنين، بل فوق ذلك . ولا يفسر لنا لماذا نشأت الحياة في زمن معين بحسب تاريخه بالآلاف؟
 وأين هذا من ملايين الملايين من السنين؟ إذ كيف نفسر مع قولنا بأبدية وأزلية المادة ظهور الحياة
 في هذه الفترة القليلة جداً قياساً للأزل. كيف نفسر ذلك ونحن نقول إن ظهور الحياة كان مجرد
 اضطرار بلا إرادة تريده ولا اختيار؟ فالإرادة وحدها هي التي تعنى وجود مريد ، وهي التي تفسر
 اختيار زمن دون زمن وكوكب دون آخر .

وإذا كانت طبيعة المادة ملازمة لها ومن هذه الطبيعة للمادة ظهرت الحياة. فكيف تتعطل
 ملايين الملايين من السنين؟ ما الحاجة إلى كل هذا المقدر من الزمان؟ إذا كان هذا يعني أن
 الحياة مصادفة . ولكنها مصادفة تحتاج لتدبير ونحن نعرف أن ليس للمادة تدبير .

ويرى العقاد أن المسألة هنا مسألة ترجيح، ولكن لابد للترجيح من أسباب ، أى أن لنا أن نأخذ بالفرض الأول أو أن نقول إن سبب وجود الحياة مدبر خالق مريد.

ولكن لابد من الترجيح عند الاختيار لأحد الفرضين.

وعنده أن الفرض القائل بوجود إله قادر مريد هو السبب الأرجح والأيسر . أما الفرض الأول فهو فرض عسير أو أعسر، وليس من سبب لترجيح الفرض العسير على الفرض اليسير. (١٠٢)

وتعود فنسأل: ولماذا كان الفرض الثانى أيسر ؟

فيجيب : إننا لانستطيع أن نقول إن قوانين المادة العمياء قد اختارت لظهور الحياة هذا الزمان وهذا المكان. ولا نستطيع أن نقول إن قوانين المادة فى شأن الحياة لاتسرى إلا بعد ملايين الملايين من الدهور منذ أزل الأزلين، ولكننا نستطيع أن نقول إن اختيار الزمان والمكان من فعل مختار مريد، وإنه هو الذى يعلم ما قد اختار وما قد أراد. لسنا بعد هذا محتاجين إلى التساؤل عن اختيار الزمان والمكان لظهور الحياة لأنه - مع وجود الخالق المريد - لاتكون الحياة الحيوانية أو الحياة الإنسانية هى أول نشأة للحياة الكونية فى الزمان كله والمكان كله، وإنما هى ظاهرة من ظواهر الحياة الكونية لاجب أن يكون لها وقت محدود وحيز محدود (١٠٣) .

إن انتظام المادة فى نورات أو أفلاك قد لايشير العجب لأن الانتظام من الحالات التى قد تقع للمادة . ولكن كيف تنشأ المادة لنفسها أسماعاً وأبصاراً وأفئدة؟، إن العقل لايقبل هذا بغير تفسير. والتشابه الذى يشير إليه البعض بين الآلات والتركيب الإنسانى أو عمل الجسم الإنسانى لاينفى ذلك بل على العكس، إنه يؤكد أن الآلة لاتعمل بغير صانع مريد، ولايفسر عملها علمنا بقوانين الحرارة والحركة دون الرجوع إلى إرادة المهندس المسخر لهذه القوانين ، وإذا كان مثل هذا البرهان يعرفه الإنسان من مجرد النظر الخارجى العابر لعمل الجسم الإنسانى، فإن التقدم الحديث فى العلوم والفيسيولوجيا خاصة يؤكد لنا ذلك.

فبعد أن عرف الإنسان أخفى الأسرار فى الجسم الإنسانى أو الحيوانى أو النباتى عن طريق المجاهر والتحليلات، وعرف كيف تعمل هذه الأجسام ومم تتكون وكيف تتساند وظائفها، يزيد العجب ويظهر معنى القصد أجلى وأوضح. وهو يستشهد بعلماء الفيسيولوجيا فى هذا الميدان ، إذ يعرض لقول أحدهم عن الخلية البروتينية وتركيبها، إذ تتألف من سلسلة فيها بضع

مئات من الحلقات. وأن تركيب كل حلقة إنما هو من ذرات من الأحماض النوشادرية التي يعرف منها حوالي العشرين. ومع أنه قد يقع كل منها في موقعه مع تعيين الاختلاف في النسبة أو الترتيب ولكن مع ذلك (لا نراها في بعض الأنسجة إلا على ترتيب واحد ونسبة واحدة بغير شذوذ ولا اختلاف)^(١٠٤)

إن النسبة في الإصابة هنا من حيث الدقة أكبر من تصورنا ، ولتقريب ذلك يقول إن الضوء يصل من طرف المجرة (يقصد مجرة درب التبانة التي تبلغ ٠٠٠ ر ٣٠٠ ألف سنة ضوئية) في ٠٠٠ ر ٣٠٠ ثمانمائة ألف سنة.

فإذا أردنا أن نتصور مبلغ الدقة شبهناها برصاصة تنطلق من الأرض فتصيب عين ثور في طرف المجرة ولا تخطئه مرة واحدة. هذا مع افتراضنا أن حلقات الخلية خمسون وإيست مئات.^(١٠٥)

ويكرر العقاد الرجوع إلى علم وظائف الأعضاء ليؤكد على وجهة نظره في معنى القصد في العقل الإنساني ووضوحه من تكوين الأحياء . ويجد في ذلك أن القرآن خاطب الأحياء بلغة الحياة، وخاطب العقلاء بلغة العقل عندما أكد على برهان الحياة وبرهان النسل في سياق التبدليل على وجود الخالق. وكذلك برهان القرآن على وحدة الخالق في قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)^(١٠٦) أو ما يعرف ببرهان التمانع عند المتكلمين.

ولكن هل هذا البرهان برهان إقناعي أو خطابي أو هو برهان قاطع؟

يعرض العقاد للآراء المختلفة في الموضوع ، ولكنه يأخذ بالرأي الأول ويقدم حجته بالقول بأن برهان التمانع إقناعي قائم على حجة جواز الإيقان. وعدم لزوم الخلاف عقلياً كما ذهب التفاتزاني، فعند تلميذ محمد البخاري أنه يجوز أن يسوق الله برهاناً إقناعياً ، وذلك لاختلاف العقول المخاطبة، ولأن العامة لا تفهم البراهين القطعية والأصلح معها البراهين الخطابية.

ولكن الرافضين لذلك حججهم أن ذلك يعني أن الله ورسوله يعلم ما لا يستدل به على المشركين، ومع ذلك يستدل به ويلزم عن ذلك إما الجهل أو السفه ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وأخيراً يسوق دليلاً آخر إذ يجعل الاحتمالات ثلاثة عند القول بأكثر من إلهة.

الاحتمال الأول : أن تكون قدرة وإرادة كل منهما كافية لإيجاد العالم.

الاحتمال الثاني : ألا يكون الأمر كذلك.

الاحتمال الثالث: أن يكون أحدهما فقط هو الكافي.

والأول يعنى اجتماع المؤثرين الكافيين على معلول واحد.

والعقاد يذهب إلى أن الأثنينية لا تتحقق فى وجودين كلاهما مطلق الكمال، لأن معنى ذلك أن كلاً منهما بلا بداية وبلا نهاية، مطلق فى كل الصفات فهذا وجود واحد إذن. وحتى لو افترضنا وجود هذين الكمالين فلا بد أن يتمايزا ولا يمكن أن يجتمعا فى تدبير المخلوقات الناقصة على وجه واحد. أو على حد قوله: (فإذا كان اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين... فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد، وإذا كانا هما كاملين فالمخلوقات ناقصة ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد بل على وجه) (١٠٧)

هوامش الفصل الخامس

- ١ - جون هرمان راندال (الابن) - جوستاس بوخر ، مدخل إلى الفلسفة ترجمة - ملحم قريان ص ٣٠١ - دار العلم للملايين - بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر - بيروت-نيويورك ١٩٦٣م
- ٢- جوزيف يوخينسكى - مدخل إلى الفكر الفلسفى . ترجمة محمود حمدى زقزوق ص ١١٨ - الطبعة الأولى - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٣ م .

* لقد عرض الأستاذ العقاد رأيه فى الموضوع فى كتابه (الله) ويشير جلال العشرى، أن العقاد فى كتابه (الله) لم يكن مجرد مؤرخ فقط لنشأة العقيدة وإن كان مؤرخ الفلسفة هو على نحو ما فيلسوف، ولم يكن فقط دائرة معارف كما يدعى البعض ، وإنما هو مزج معارفه بالعقل الوثاب والحس المرفه - مزجاً يجمع بين الشاعر وعالم الأخلاق، وبين الفيلسوف ورجل الدين، مع استحالة فصل الواحد من هؤلاء عن الآخرين، لأن شأن العقاد فى كتابه الله ونشأة العقيدة كشأن بيرتراند راسل فى كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) حيث أرخ للفلسفة من اليونان حتى الوضعية المنطقية فى عصره. ومع ذلك فهو التاريخ الذى نخرج منه برأى راسل فى شتى مشكلات الفلسفة ومذاهب الفلاسفة ، بالإضافة لرأيه الخاص فى تيار الفكر الفلسفى وعلاقته بالمجتمع، وكذلك كان الغزالي فى نقده الفلاسفة فى كتابه (تهافت الفلاسفة) حيث استعرض رأيه الخاص من خلال استعراضه لأرائهم ، جلال العشرى - مجلة الكتاب العربى - العدد العاشر (- مارس ١٩٦٥ م ص ٨ - ٩) وهو الرأى الذى نوافق عليه، والذى سنتؤكد رؤيته لاتجاه العقاد، كما ستعرض فى هذا الفصل ، وستقف على أصالة الرأى الفلسفى عنده فى موضوع الألوهية، وخاصة أنه يأتى فى ضوء فكر فيلسوف مسلم ومعاصر.

وانظر عثمان أمين - الجانب الفلسفى عند العقاد - مجلة الهلال - عدد خاص عن العقاد - العدد الرابع إبريل ١٩٦٧ ص ٨٨ ، حيث ، يؤكد على الجانب الفلسفى . يقول : ليس عجيباً أن يكون العقاد فيلسوفاً، ويشير إلى أزمة الإنسان المعاصر فى الاعتقاد ومشكلة العقيدة وتشدان العقاد للمثل الأعلى. ثم يقول «وبوسعنا أن نستنبط للأديب الكبير من خلال كتاباته المنوعة فلسفة «عامة» متسقة الأجزاء ، قوامها الإيمان بالروح والاحتقال بالمثل الأعلى والاعتزاز بكرامة الإنسان .» المرجع السابق ص ٩٤ .

* انظر عثمان أمين - نظرات فى فكر العقاد ص ٤١ حيث يشير إلى ان اعتقاد الإنسان المعاصر هو الذى يشغل العقاد، كما شغل كثيرين من فلاسفة العصر، لأن أزمة الضمير الإنمهاى هى الأزمة الشاملة لجميع الأزمات فى عصره ، وحيث يرى العقاد أن القرن العشرين يشهد عودة إلى الإعتقاد . ١٩٦٦م مكتبة الثقافة (٥٣) الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٢ - العقاد - أنا من ١٥٢ - دار الهلال - بدون تاريخ .

٤ - فيلسيان شالي - موجز تاريخ الأديان - ترجمة حافظ الجمالي من ١٥ الطبعة الأولى - ١٩٩١ م.

٥ - العقاد - الله من ١٢ - الطبعة السابعة - دار المعارف بمصر - بدون تاريخ.

* وتحدث العقاد في كتابه عن أبي الأنبياء (إبراهيم) ليؤكد أن دعوة الخليل اقترنت بالتوحيد واقترنت بالعبادة إلى ما فوق الطبيعة ، ويعتبر أن هذه من الفتوح الكبرى في حياة الإنسان. هي أكبر من فتوحه في تسخير النار أو الحيوان والكهرياء أو حتى الذرة لأن هذه الفتوح فيما يملكه الإنسان . أما عقيدة التوحيد فهي ملاك الإنسان كله فيما يملكه وما لا يملكه وفيما يبيده وفيما يخفيه . وإنها غيرت عالم الإنسان الظاهر وعالمه الباطن ، ولأنها صححت مقاييس الفكر وبدلت علاقة الإنسان بنفسه وبدنيته ولأن حقائق الكون لن تتكشف لإنسان ينظر إلى الكون اشتتاً مفرقة بين الأرباب. من هنا صدرت كل فكرة عظيمة عن الكون من عقل فيلسوف مؤمن بالوحدانية وإن لم تبلغه دعوة الأنبياء لأنها ترتبط بميزان العدل الإلهي بين الناس، فارتفع الإنسان حين رفع عبادته من الطبيعي إلى ما فوق الطبيعي ، وحين أصبحت حاجته إلى المعبود شيئاً أرفع من البدن وضرورات الفرائز . كان أقل من الطبيعة ومسلوب الحيلة أمامها فأصبح أعظم منها لا يعنيه غضبها ورضاهما . وعندما ملك الذرة الكبرى ملك من الطبيعة قوتها الكبرى وإن يكبح جماحه في أن يضل ويظن إن قدر له أن يكبحه إلا بسلاطن من ذلك الفتح.

انظر العقاد - إبراهيم أبو الأنبياء - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٦٧ م ص ٦ - ٩

٦ - العقاد - الله من ١٥ .

٧ - العقاد - الله من ١٩ .

٨ - انظر فيلسيان شالي - المرجع السابق ص ٢١ / ٢٢

٩ - انظر المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية ص ١١٢ - القاهرة ١٩٨٢ .

١٠ - العقاد - الله من ٢٢ .

١١ - العقاد - الله من ٢٥ .

١٢ - العقاد - الله من ٢٧ .

١٣ - العقاد - الله من ٤١ .

١٤ - العقاد - الله من ٤٢ .

١٥ - العقاد - الله ٤٢ .

* تعرض إسماعيل مظهر لكتاب الله بالنقد . واتجاهه واضح في هذا حيث يقول أن المسلمين اختصروا الطريق بقولهم أن الله ليس كمثل شيء ، فأرادوا أن يعجزوا العقل ويسدوا عليه المسالك ليحتفظوا بوحدة

الاعتقاد بعيداً عن الشك كأن الرغبة في الاعتقاد توجد أولاً ثم توجد العقيدة. ويرى أن جوع الإنسان للشك أكثر من جوعه للإيمان أو للاعتقاد، فالشك عنده يوجد أولاً وبالتالي يرجع اعتقاد الإنسان بأن الكون سبباً إلى الإنسان نفسه. ويأخذ أبيات الزهاوي:

لما جهلت من الطبيعة أمرها وأقمت نفسك في مقام معلل
اثبت ريباً تبتغى حلاً به للمشكلات فكان أكبر مشكل

وهو يرفض أيضاً فكرة الوعي الكوني، ويحاول أن يناقش العقاد فيما ذهب إليه وأدلة العقاد التي ساقها ولا يخرج مجمل كلامه على آراء المنكرين والماديين، حيث يرى أن الفكرة الإلهية فرض ضروري نتج عن عجز العقل البشري لتعليل الكون. ويرى أن فكرة العلة الأولى أو (الله وعي) أخص من التشبيه لأن وعي الإنسان هو الذي أدى به لهذا القول، وقد رد العقاد على إسماعيل مظهر في نقده لفكرة (الوعي الكوني) واستشهاده بلوجست كونت ظل أن الاعتقاد في الله أو الذوات العاقلة باطل نخفي وراء جهلنا بالأسباب الطبيعية، فأشار العقاد إلى إغفال إسماعيل مظهر أن كونت في وضعيته لا ينفى وجود ما وراء الطبيعة أو ضرورة الاعتقاد، وإنما يقول بقصور العقل البشري عن معرفة غير المحدود. ومن هنا يجب اتخاذ عقيدة إنسانية لأنه ومبعد كونت وجد فلاسفة يعلمون مالم يكن يعلمه فلم يكفوا عن البحث فيما وراء الطبيعة ولا ذهبوا للتناقض الذي وقع فيه لأنه يقول بترك الإيمان بغير المحدود لأنه غير محدود. إن أحق كائن بالإيمان هو الكائن المطلق الكمال فكيف يكون سبب الإيمان الوحيد هو السبب المبطل لكل إيمان وإذا قصرت المعرفة العلمية عن الإحاطة به على زعمه - فيجب أن يكون هناك سبيل إلى الشعور به بغير المعرفة العلمية وهو سبيل الإيمان. كما يرد العقاد على ماجاء في نقد إسماعيل مظهر. وقد عقب إسماعيل مظهر أيضاً وكان هناك حوار ورد بينهما تطرق أيضاً إلى ترجمة بعض المصطلحات التي ترجمها العقاد في كتابه.

انظر إسماعيل مظهر - في النقد الأدبي - ص ٧ - ٤٩ - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٦٥ م
- وانظر العقاد - آراء في الآداب والفنون ص ١٧٦ - ١٨١ الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - بيروت بدون تاريخ.

١٦ - العقاد - الله ص ٥٠.

١٧ - ١٨ - العقاد - الله ٥١ / ٥٢

١٩ - العقاد - المرجع السابق ٥٢.

٢٠ - العقاد - ٤-الله ص ٥٢.

٢١ - انظر واتر ستيس : الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين - ترجمة زكريا إبراهيم - ومراجعة أحمد فؤاد الأهواني - ص ٣٠٠ - ٣٠١ - المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر - بيروت ٦٧.

- ٢٢ - العقاد - الله ٥٤ مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - بدون تاريخ
- ٢٣ - العقاد - الله ٥٦ .
- ٢٤ - العقاد - الله ٥٧ .
- ٢٥ - العقاد - الله ٥٧ .
- ٢٦ - انظر عزمى إسلام - مدخل إلى الميتافيزيقا من ٧٤ - الطبعة الأولى - مكتبة سعيد رافت - القاهرة ١٩٧٧ م .
- * انظر العقاد - دين وفلسفة وفن - مقال (عقدة منحلة) حيث يشير إلى أهمية البداهة العقلية في الإدراك وإلى مشكلة العقل الذي ينتقل بغير الوسائل المادية وقدرته على معرفه الحقائق الرياضية بينما يصل العقل المجرد ، لذلك يظل (العقل التجريبي) في علوم الحس المشاهدة يتخبط ويحاول. من ١٠٢ - ١٠٧ - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - بيروت - بدون تاريخ .
- ٢٧ - العقاد - الله ١١٧
- ٢٨ - العقاد - الله ١١٧ .
- ٢٩ - العقاد - الله ١١٨
- ٣٠ - العقاد - الله ١٤٠ .
- ٣١ - د/ على بولحم - نحو رؤية جديدة في ما وراء الطبيعة من ٧ الطبعة الأولى رواد العلوم العربية - بيروت ١٩٩١ - لبنان
- ٣٢ - عبد الرحمن بدوي مدخل جديد إلى الفلسفة من ٢١١ الطبعة الأولى وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٥ .
- ٣٣ - راجع العقاد - الله فصل اليهودية بعد الفلسفة من ١٥٨ - ١٦٥ .
- ٣٤ - العقاد - الله ١٧٣ .
- ٣٥ - العقاد - الله ١٧٤ .
- ٣٦ - العقاد - الله ١٧٤ .
- ٣٧ - الإمام على بن أبي طالب - نقلاً عن العقاد - المرجع السابق من ١٨١
- ٣٨ - ليفي بريل - فلسفة أوجيست كوت - ترجمة د/ محمود قاسم، ود/ السيد محمد بدوي من ٦٢/٦١ الطبعة الثانية - مكتبة الأنجلو المصرية بدون تاريخ .
- ٣٩ - العقاد - الله ١٩٦ .
- ٤٠ - العقاد - الله ٢٠٤ .
- ٤١ - العقاد - الله ٢٠٤ .

- ٤٢ - العقاد - الله من ٢٠٤ .
- ٤٣ - العقاد - الله ٢٠٥ .
- ٤٤ - المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية ص ٢١ .
- ٤٥ - العقاد - الله ٢١٠ .
- ٤٦ - العقاد - الله ٢١٠ .
- ٤٧ - العقاد - الله ٢١٤ .
- ٤٨ - العقاد - الله ٢١٦ .
- ٤٩ - العقاد - الله ٢١٧ .
- ٥٠ - راجع العقاد - الله ٢٢٢/٢٢٣ .
- ٥١ - راجع العقاد - الله ٢٢٣ .
- ٥٢ - العقاد - الله ٢٢٤ .
- ٥٣ - العقاد - عقائد المفكرين في القرن العشرين ص ٧٩ - الطبعة الثالثة دار الكتاب العربي - بيروت ١٩٧١م - لبنان
- ٥٤ - جون هرمان راندال وآخرون. مدخل إلى الفلسفة - ترجمة ملحم قريان ص ١٩٦ - ١٩٧ .
- * ويناقش العقاد هذه القضية في كتاب (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه) تحت عنوان (شبهة الشر ص ١١) وكذلك في كتاب (عقائد المفكرين في القرن العشرين ص ٧٩) وانظر أيضاً (إبليس - الفصل الأول) وانظر على أدهم - مشكلة الشر والألم عند العقاد. مجلة الهلال - العدد الرابع ١٩٦٧ - ص ٨٠ - ٨٧ . ويلخص رأى العقاد في قوله أنه يرى (أن وجود الله أكبر من نزع العقل ومعنى ذلك أنه من العسير أن نتهدى إلى حل معقول لمشكلة الشر والألم والشقاء.)
- ٥٥ - انظر د/ جميل صليبا - المعجم الفلسفي ص ٦٩٥/٦٩٦ الطبعة الأولى .
- ٥٦ - انظر العقاد - إبليس ص ٧ - ١٣ . كتاب الهلال - العدد ١٩٢ - مارس ١٩٦٧ .
- ٥٧ - ماجد فخري - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة كمال اليازجي ص ٤٨٧ - الجامعة الأمريكية بيروت - (الدار المتحدة للنشر) ١٩٧٤م .
- ٥٨ - العقاد - الله ٢١٨ / ٢١٩ .
- ٥٩ - العقاد - الله ص ٢١٩ / ٢٢٠ .
- ٦٠ - العقاد - الله ص ٢٢٠ / ٢٢١ .

* ويعبر العقاد في ديوان (بعد الأعاصير) شعراً ليكتب تحت عنوان أيهما المستحيل ، ويتساءل أيهما المستحيل : إله يعمل كل ماشاء المخلوق؟ أو مخلوق ، يعمل كل ماشاء الإله ؟ لأن الناس تريد أن تترك من الله كل ما تطلب ويعز عليها أن تفقد شيئاً مما يحيونه وكنتم تخیلوا إلهاً لا يخالف إرادتهم ولم يتخيلوا عبيداً ترضى بإرادة الله : ويعبر في ذلك شعراً:

تقول فيم العباد تشقى	وربهم قادر رشيد ؟
أردت رباً بلا انتهااء	يطيع ما تأمر العبيد
يفعل ما شاء كل عبد	لا يتأني ولا يحيد
وأنت تأتي في العقل عبداً	مولاه يقضى ما لا يريد
إن فاته علم كل شيء	فألك في علمه مزيد
أى العجيبين مستحيل	يايها الملحد العنيد ؟

عباس محمود العقاد - خمسة دواوين العقاد - ديوان بعد الأعاصير - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٣م ص ٢٠٤ -

٦١ - زكريا إبراهيم - دراسات في الفلسفة المعاصرة ١٥١ - ١٥٢ الطبعة الأولى - مكتبة مصر - القاهرة ١٩٦٨م.

* ولد في ٦ يناير ١٨٥٩ في سيدني بأستراليا وتوفي في مانشستر (إنجلترا) ١٩٢٩ وهو الفيلسوف الأسترالي الوحيد الذي ينعم ببعض الشهرة وتأثر بالتيارات الواقعية الأنجلو ساكسونية السائدة في عصره وعلى الأخص ج. آ. مور- انظر جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة ص ٨٢.

٦٢ - زكريا إبراهيم - المرجع السابق ١٥٢.

٦٣ - رودلف ميتس - الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ج ٢ ص ٢٥١ ترجمة فؤاد زكريا مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م

* يترجمها فؤاد زكريا (التطور الطافر) انظر المرجع السابق ص ٢٧٦ .

٦٤ - انظر رودلف ميتس - المرجع السابق ٢٦٤ - ٢٦٧.

٦٥ - انظر رودلف ميتس - المرجع السابق ٢٦٧ - ٢٦٨.

٦٦ - يحيى هويدى - دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ١٥٢ - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨١م.

٦٧ - راجع يحيى هويدى - المرجع السابق ١٧٣.

٦٨ - راجع يحيى هويدى - المرجع السابق ١٧٤.

٦٩ - انظر عبد الرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة ج ١ ص ٢٢٤ الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٤م.

٧٠ - العقاد - الله ٢٤٣ -

* عالم نفس وفيلسوف برجماتي ولد في نيويورك يناير ١٨٨٤ وتوفي يوليو ١٩١٥. انظر بدوي - الموسوعة الفلسفية ج ١ ٤٤٧.

٧١ - انظر بدوي - المرجع السابق ج ١ ٤٤٨

٧٢ - بدوي - المرجع السابق ٤٥٠.

٧٣ - العقاد - الله ٢٥٥.

٧٤ - العقاد - الله ٢٥٦.

٧٥ - انظر العقاد - الله ٢٥٧/٢٥٨

٧٦ - العقاد - الله ٢٥٨.

٧٧ - انظر العقاد - الله ٢٥٨.

٧٨ - العقاد - الله ٢٥٩.

٧٩ - العقاد - الله ٢٥٩.

٨٠ - العقاد - الله ٢٦٠.

٨١ - العقاد - الله ٢٧١.

٨٢ - انظر العقاد - الله ٢٧١.

٨٣ - العقاد - الله ٢٧٤

٨٤ - انظر العقاد - الله ٢٧٩

* انظر العقاد - الفلسفة القرآنية (العقيدة الإلهية ص ١٠٦) والإسلام دعوة عالمية (عقيدة الذات الإلهية في الإسلام ص ١٩٢) و(حقائق الإسلام وأباطيل خصومه) العقيدة الإلهية ص ٣٧.

٨٥ - العقاد - الله ٢٨٢ / ٢٨٣

٨٦ - العقاد - الله ٢٨٣.

٨٧ - العقاد - الله ٢٨٤.

٨٨ - العقاد - الله ٢٨٦.

٨٩ - العقاد - الله ١٥٣.

- ٩٠ - سورة المائدة آية ٦٤ .
- ٩١ - سورة الحج آية ١٧
- ٩٢ - سورة الانعام آية ٢٩ .
- * ناقش هذه القضية أيضاً في كتاب (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ٣٧) وكتاب
الفلسفة القرآنية ص ١٠٦ وكتاب (الإسلام دعوة عالمية - بعنوان : عقيدة الذات الإلهية
في الإسلام ص ١٩٢) .
- ٩٣ - العقاد - الله ص ١٥٥
- ٩٤ - العقاد - فلسفة الفزالي ٢٣٥ - ٢٣٦ - ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافي الثاني
مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر - ١٩٦٠م .
- ٩٥ - سورة البقرة آية ١١٥
- ٩٦ - سورة ق آية ١٦ .
- ٩٧ - سورة آل عمران آية ٧٣
- ٩٨ - سورة يونس آية ١٠٠
- ٩٩ - سورة الانعام آية ٩٥ ، والروم ١٩ .
- ١٠٠ - النحل ٧٨ .
- ١٠١ - النحل ٧٢ .
- ١٠٢ - انظر العقاد - الله ٢٣١ .
- ١٠٣ - انظر العقاد - الله ٢٣١ .
- ١٠٤ - انظر العقاد - الله ٢٣٢ .
- ١٠٥ - انظر العقاد - الله ٢٣٣ .
- ١٠٦ - الأنبياء ٢٢ .
- ١٠٧ - العقاد - الله ٢٣٥

الفصل السادس

الفكر السياسي عند العقاد

الفكر السياسي عند العقاد

لعل من أبرز الميادين الفلسفية التي قدم العقاد فيها مشاركة فعالة، كان ميدان الفكر السياسي . والفكر السياسي عند العقاد ، نظرية أو فلسفة من ناحية ، وممارسة من ناحية أخرى . ولا نعنى بالممارسة هنا ، دور رجل الدولة، بل دور الفكر السياسي المشارك في الأحداث السياسية لأمته ، والعالم من حوله . ويترابط العنصران عنده ترابطاً وثيقاً . ولا بد للمفكر السياسي من التأثر بعصره ، وأوضاع مجتمعه السياسية . ويقال إن الفلسفة السياسية في جملتها ، تنحصر في تيارين في حصادها النهائي : فهي إما تبرير للأوضاع القائمة . وإما رفض لها ، ودعوة للتغيير ، صريحة أو ضمنية. * (١)

وللفلسفة السياسية في فكرنا المعاصر، أهميتها في حركة النهضة المنشودة، أو في مفهوم التقدم العربي، ولقد كانت من أهم المجالات التي شارك فيها مفكرو النهضة الإسلامية، فإن قضيتنا السياسية كانت محوراً هاماً في مآزق التخلف، ولذلك جاءت أفكار كالعادلة والحرية لتمثل مساحة واسعة عند هؤلاء الكتاب.

كما كانت فكرة الشورى أو الديمقراطية محوراً جوهرياً في كتاباتهم. واختلف الكلام عن شكل الحكم وتعددت الآراء، ولكنها في جوهرها تدل، بما احتلت من اهتمام - على مكانتها في حركة التقدم. وأستطيع أن أقول إننا لن نجد مفكراً أو مصلحاً في فكرنا الإسلامي المعاصر إلا وقدم إسهاماته في هذا المجال. منهم من تأتى كتاباته في سياق فكر سياسي متكامل ، ومنهم من يكتب عن الحرية أو العدالة أو النظام السياسي ناقداً أو طارحاً آراء إصلاحية ترتبط بفترة من التاريخ العربي الإسلامي الحديث والمعاصر.

وارتبط الفكر السياسي العربي أيضاً بالفكر الديني قبولاً ورفضاً، أعنى انطلاقاً وتأسيساً على الفكر الديني، أو باستبعاد الدين من المجال السياسي في بعض حالات، منها مايرفض الحكم الديني على أساس فصل السياسة عن الإسلام ، أو اعتبار أن الإسلام لايفرض شكلاً معيناً للحكم ولايلزم باتباع نظام سياسي خاص . ومنهم من يستبعد الحكم الديني تماماً فاصلاً الدين عن السياسة لاعتبارات أخرى معلنة أو غير معلنة أحياناً أخرى. ولكن كانت معظم الاتجاهات ذات الفاعلية هي تلك التي ربطت بين الدين والسياسة بشكل أو آخر، إذ إن القول بأن الدين مصدر

أساسي للتشريع وهو نص في مضمونه يجمع بين الدين والسياسة بشكل قد يصل إلى حد جعل الحكم إسلامياً، اعني مايسمى بتطبيق الشريعة. وقد أخذ في البداية صورة الدعوة إلى الخلافة وأخذ أحياناً أخرى شكل الدعوة إلى إقامة حلف إسلامي. ومرة ثالثة، عند الإخوان المسلمين بإقامة حكومة إسلامية، وأحياناً أخرى ارتفع الصوت ينادى بالجامعة الإسلامية. والمهم أن الفلسفة السياسية كانت محوراً هاماً في الفكر المعاصر عندنا. فالفكر السياسي يعد بحق «أكثر الميادين نشاطاً في الحياة الفكرية للمسلمين في القرنين الأخيرين»^(٣)

ولانتقيب عن الببال أسباب ذلك، فما كانت المشكلة الأساسية للدول العربية الإسلامية إلا مشكلات السياسة ومايؤثر حولها داخلياً وخارجياً، فضلاً عن أن السياسة والإطار السياسي سيظل عاملاً هاماً يؤثر تأثيراً بالغاً في كل الممارسات وكل الميادين، فلا غرابة إذن في البحث عن إطار أو أسس للتقدم من البحث في الميدان السياسي وخاصة لما ذكرته من أهمية القضية في عصر النهضة، وارتباط الدين الإسلامي بالسياسة، فليس الإسلام في تعاليمه بمعزل عن الحياة السياسية ولا عن التنظيم الاجتماعي المرتبط بالتنظيم السياسي في نفس الوقت. فالإسلام هو الذي وحد العرب والذي بنى إمبراطورية تستمد قوتها من تعاليمه الروحية، وفي نفس الوقت من تعاليمه ونظمه الاجتماعية والسياسية. فالناظر في تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي في عصر الرسالة سيلاحظ :

- انتفاء عنصر الوجدانية في الفكر الديني.

- وكذلك انعدام القانون والنظام، اللذين يشكلان دعامة كل حكومة.^(٣)

واقدم وحد الإسلام العرب لينطلقوا بعد ذلك بدعوتهم الجديدة لبناء الحضارة الإسلامية. من هنا يمكن القول أن الإسلام (لم يأخذ بما أخذت به العصور الوسطى المسيحية من التفرقة بين سلطة الكنيسة وسلطة البابا أو سلطة الصليب والسيوف - لذلك لم يكن للفيلسوف الإسلامي الذي يحاول البحث في نظام مجتمعه السياسي أن يفصل الشريعة وأحكامها)^(٤)

ولاشك أن البحث في الفكر السياسي قد تغير من البدايات الأولى لتأصيل هذا الفكر نظرياً عنه اليوم، ومنذ فجر اليقظة ، ربما لاختلاف القضايا المطروحة قيد البحث. ولكن الذي تهمننا الإشارة إليه الآن هو الاهتمام الإسلامي بالفكر السياسي. ففي الإسلام قيصر وماله لله. واقدم جاء الإسلام، والعرب غارقون في العصبية. وكانت البداوة جوهر الطبيعة العربية ، فقاوم الإسلام ذلك

وعمل على التوحيد وعلى بعث الأمة حضارياً وتكوين الأمة الإسلامية (فالإسلام والحال هذه - لا يمكن أن يكون ديناً فحسب) (٥)

ويؤكد العقاد على هذا الاهتمام الإسلامي بالوضع السياسي، كما يؤكد على فاعلية الإسلام في المجتمع العربي وفي العالم من حوله عن طريق هذا البعد السياسي مع البعد الروحي* وإذا نظرنا إلى العالم في الوقت الذي جاء فيه الإسلام لوجدنا عوامل كلها إرهابات بهذا الدين الجديد. فهو عالم يحتاج إلى الهداية في الجانبين ، أو هو محتاج إلى أسباب الطمأنينة التي فقدتها في الباطن والظاهر معاً. ويقول العقاد وهو يصف هذا العالم (كان عالماً متداعياً قد شارف النهاية . خلاصة مايقال فيه أنه عالم فقد العقيدة، كما فقد النظام، أي أنه فقد أسباب الطمأنينة في الباطن والظاهر... طمأنينة الباطن التي تنشأ من الركون إلى قوة في الغيب، تبسط العدل ، وتحمي الضعيف وتجزي الظلم، وتختار الأصلاح الأكمل من جميع الأمور.. وطمأنينة الظاهر التي تنشأ من الركون إلى دولة تقضى بالشرعية وتفصل بين البغاة والأبرياء. وتحرس الطريق، وتخيف العائثين بالفساد) (٦)

لقد فسد حال الدول في ذلك الزمن . بيزنطة ضعفت وكثر بها الجدل وأصبح علماً عليها. وفارس امتلأت بالفتن والشهوات، والحبيشة اضطربت في الوجهة الدينية، كما فقدت رسالتها النبوية وعملها في التاريخ.

وأمة العرب وسط هذه الدول وإن كانت متفرقة، وإن كانت ليست بدولة، لكن الظروف كانت تهيئ لها هذا، حيث سيطرت على مسالك التجارة الدولية في ذلك الوقت، في نفس الوقت الذي طمع فيه جيرانها فيها ، فتملكها الخطر من الخارج والداخل . الأول يعمل عمله في يقظتها وسباتها. والثاني يعمل عمله في وضعها على طريقين : إما الزوال أو استكمال النقص. (٧)

ومع هذا كله كان التناقض في هذه الأمة ظاهراً، فهناك الثروة وهناك عصبية السادة والترق، ثم هناك الحاجة والضعف والفاقة والشك في إمكانية الإصلاح . كلها عوامل مهينة، بل كلها عوامل تنتظر الهداية والطمأنينة. (٨) وهي عوامل - من ناحية أخرى قد تدعو إلى الإحباط أو الفشل، أو قل على الأقل إنها عوامل ينتظر منها أن يأتي الدين الجديد بغير ماجاء، إذا أخذنا بالأسباب كما تظهر في وقتها، ففي هذه البيئة القائمة على العصبية والضلال والخرافات لا ينتظر

أن تأتي الدعوة إلى إله واحد يساوي بين كل الناس. كما لا ينتظر منها دعوة تمنح الإنسان حقاً واحداً يتساوى فيه جميع الناس.^(٩)

ولكن هذا ما حدث، أعنى دعوة تدعو إلى إله واحد، إله يساوي بين البشر ويمنح الإنسان حقاً يتساوى فيه كافة الأفراد . وقد كان من هذه الأسباب ما تظهر للإنسان واضحة جلية ومنها الأسباب الخفية التي يعلمها الله - وهذه الأسباب لم يكن من المستطاع فهمها في وقتها، ولكن يمكن أن نفهمها الآن بعد أن هدينا إليها. وهنا يربط العقاد أيضاً بين الإيمان بالإله الواحد، إله جميع البشر، لا إله قبيلة دون أخرى أو أمة دون أمة، وبين الإيمان بالمساواة بين أعمال الناس وحقوقهم.^(١٠) والخلاصة إذن أن شمول الإسلام لمسألة السياسة حقيقة واقعة، لا أجد هنا مبرراً لإعادة التأكيد عليها . والذين يحاورون حول مسألة السياسة والإسلام هم في الأغلب تساورهم مخاوف من سيطرة بعض الأفكار الخاصة باسم الدين.^(١١)

وأما الإنكار فلا محل له. وإن كنت سأتناقش ذلك في آخر الفصل، ولكن المهم أيضاً أننا نرى اهتمام العقاد بالجانب السياسي يتسع من ناحية إلى النظر الإنساني ، والنظر في الأمة الإسلامية والنظر في مشاكل الأمة العربية، ولكنى سوف أبحث أساساً عن جذور الفكر السياسي عنده، أو إن شئت قل إننى أحاول أن أصور تنظيره وفلسفته السياسية أو الأسس أو المبادئ العليا، وسوف نجده في نظريته الإنسانية هذه يعتمد أساساً على الفكر الإسلامي ، ولكن لا مقلداً أو ناقلاً بل مجتهداً متفلسفاً، فلا يفتقد الجهد الفلسفي في هذا التنظير ولا تغيب نظرة الفيلسوف المسلم. لأن العقاد يعود دائماً إلى قاعدته الإسلامية ينطلق منها لينظر في العالم حوله وقضاياها ثم يعود إليها مرة أخرى ، و هو ينظر عقلياً ثم يعود إلى النظر في أصوله الإسلامية، وعندئذ نجد التوافق والاتفاق .

من هنا كانت نظريته السياسية هامة في البناء الذي يقدمه وفي تصويره للتقدم، فإيمان العقاد بالديمقراطية إيمان راسخ، ويدافع عنها في كل كتاباته ويوصل لها تاريخياً وعقائدياً وترتبط عنده هذه الفكرة بكرامة الإنسان، وقيمة الفرد.

ولاشك أن الإطار الإسلامي الذي قدمه العقاد يعد أمراً غاية في الأهمية، إذ يعد أكثر نضجاً واكتمالاً من كثير من الأطروحات المقدمة سواء في عصره أو بعده ، وذلك في تكامل مع فكره الفلسفي عامة.

والاحتياج إلى الاجتهاد فى قضايا الفكر السياسى ليس أقل أهمية من القضايا الفلسفية الأخرى لدينا، وخاصة إذا جاء هذا الفكر مستنداً إلى الدين دون تعصب أو ضيق أفق يحد من اتساع مناحى الحياة، أو يتجاوز ضرورات العصر وينطلق فى رؤية لا تعى أهمية الاجتهاد مع التغيرات الملاحقة لتقدم الإنسانية، أو لاتملك شجاعة هذا الاجتهاد وشروطه.

فالفكر السياسى المستند إلى الفكر الدينى، إذا جاء غير متعسف فى استخراجاته ومتكاملاً فى منظومته، من شأنه أن يتحول إلى قوة دافعة للأمة، وقوة دائمة المدد أمام الصعاب التى تواجه الشعب. ولا ننسى، حتى إذا تناسى البعض، أو حاول، أهمية الدين وخاصة عند شعوبنا، أياً كان الموقف الدينى فى العالم مع ماقد رأيناه. وايست العودة إلى الأصوليات فى مسألة الديانات مسألة عارضة^(١٦) مع احتفاظ الإسلام مع ذلك - ليس تعصباً لدين. ولكن تقريراً للمنبع لا للحركات ذاتها - بخصوصيته فى هذا الشأن، إذ الركيزة السياسية فيه جزء من جوهر الرسالة. وإن تكون الديمقراطية أو الحكومة الإسلامية أو الحكم الإسلامى - سمة ما شئت - ضد الإرادة الإنسانية أو حجراً على حرية الإنسان.

وإذا كان العقاد قد مارس السياسة، بل وكتب الكثير من كتاباته السياسية فى خضم التاريخ الذى عاش أحداثه السياسية مشاركاً فعلاً، حتى سجن وهدد فى حياته وأطلق عليه الرصاص. وكذلك صعد نجمه وعلت شهرته إلا أنتى هنا أركز على فلسفته السياسية أساساً - كما ذكرت. وإن أتعرض لهذه المعارك السياسية إلا بقدر ما تلقى الضوء على هذه الفلسفة. وليس فى هذا أدنى تقليل من قيمة هذه الكتابات ولكنها ضمن حركة التاريخ الوطنى. وهى من جهة ثانية تشارك فى تطور الفكر السياسى. ولكن الواقع أن هذا الأثر لايعتمد على ألكاتب وحده وإنما يعود لعوامل عديدة. وقد جاءت أيضاً مصداقاً لفكره الفلسفى وتطبيقاً له. ومن هنا تترايط معه وتوضحه. والحديث عن هذا الدور العقادى، هذا الدور الوطنى يأخذنا فى قلب الأحداث وفى تاريخ الأمة وينبض الشعب وأماله وطموحاته، آلامه وعذابه، جهاده، زعاماته، مفكره، وليس الباحث وهو فى صلب البحث الفلسفى الخالص، وفى ميدان العقل فى هذا البحث بمأمن من هذا الإغراء الذى يحرك كوامنه الوطنية. ولكنى مع ذلك أمسك عن الخوض فى هذا وأرجع القارئ إلى مصادره الأولى، فالمواقف كثيرة وعظيمة فى ملحمة النضال الوطنى.^(١٧)

ولكن سنلاحظ أن الموقف الأساسى سيرد دائماً إلى الإسلام، وآية ذلك عندى أن العقاد فى أهم قضية هنا ترتبط بالحرية وهى الديمقراطية. يكتب كتاباً كاملاً عن الديمقراطية فى

الإسلام، يقول إن الإسلام هو أول من أنشأ فكرة الديمقراطية في تاريخ العالم^(١٤) وسنقف على حججه في ذلك فيما بعد . ويكتب العقاد ليرفض كل النظم الشمولية التي تقيد حق الفرد أن تضفي المجموع على الفرد، فيهاجم النازية والفاشية، والصهيونية والعنصرية وكل أشكال الديكتاتورية أو الاستبداد في الأفراد أو الدول أو المذاهب، فيإيمان العقاد بالحرية جوهرية وأساسى، وسوف نلاحظ بعد ذلك تأصيله لهذا كله إسلامياً .

وقد ذهب الكاتب المصري نجيب محفوظ ليصفه (بأنه الحرية بكل ما تعنى من أبعاد، فهو الحرية إذا التمسنا لشخصية فكرة يرمز بها إليه، فالحرية هي الجمال في فلسفته، وهي الديمقراطية في سياسته، وهي الفردية في رأيه الاجتماعي، وهذه من القيم التي دافع عنها، ونسجت في سبيلها وأضطلع عليها كثيراً (من أجلها)^(١٥) بل ومواقفه من بعض الاتجاهات الفلسفية المرتبطة بالوجود، تقوم على نقش الأناس، كخولقه من الوجودية، وكتابات العقلة الإسلامية، تؤكد في الفكرة سواء في التراث أو في الكتب، أو في القواشات الفلسفية حول الإسلام .

الديمقراطية والحرية في المجال السياسي

يؤكد العقاد على أن الديمقراطية جاءت لأول مرة مع الإسلام. سيعترض البعض على ذلك لينكر ديمقراطية اليونان وديمقراطية روما. وهنا يفند العقاد هذا الرأي تاريخياً ليقدم حجته على صحة رأيه ، ومفهوم الديمقراطية في الإسلام.

إن الديمقراطية ترتبط بمسألة «حقوق الإنسان» وإذا كانت الليانات ثورة، وإذا كانت حركات الشعوب ثورة إلا أن ذلك لا يرتبط بما يمكن أن نفهم منه حركة حقوق إنسانية بالمعنى المعاصر للكلمة. فإذا رجعنا إلى الديمقراطية في بلاد اليونان لم نجد ما تعنى هذا، وهو يفرق بين الديمقراطية التي تقوم على مبدأ، وبين الديمقراطية التي هي خطط عملية لأمن الفتنة، أو استجلاب الولاء سواء من أبناء القبيلة أو الصناع وغيرهم من العاملين الذين يحتاجهم الدولة. وانظر إلى التاريخ تجد أن الديمقراطية في اليونان قد قامت في أسبرطة وكانت فيها النظم والإجراءات الإدارية. ولم تنشأ في أثينا التي انتشرت فيها البحوث النظرية. ثم انظر في الديمقراطية في الغرب حتى أواسط القرن العشرين فماذا تجد؟.

إن المسألة لم تكن مسألة مبدأ، إذ نجد أن الحق الانتخابي كان يرتبط بالحاجة إلى الناخبين في مصانع الحرب والجيش، ولذلك حصل عليه العمال قبل الزراع ثم حصلت عليه المرأة عندما عملت عملها في المصانع بدلاً من المجندين. ثم حصل عليه السود في أمريكا عندما اضطرت الدولة لخدمتهم بين الحربين.^(١٦)

ويرجع العقاد إلى كلمة ديمقراطية فيجد أن كلمة «ديموس» اليونانية كانت تطلق على المحلة التي تسكنها القبيلة ، ثم أطلق النظام الديمقراطي عندهم على الحكومة التي تشترك القبائل في انتخابها. ولم يكن اشتراكها في الانتخاب اعترافاً بحق إنساني يتساوى فيه آحاد الناس، وإنما كان اعترافاً بالقبيلة. واتقاء لمعارضتها وإضرابها عن العمل في الجيش وتلبية تغير الدفاع ومثل هذا الحق في رومة حق «التريبون» الذي تنتخبه القبيلة ويشق من اسمها Tribe ولا شأن لانتخابه بما نسميه اليوم حقوق الإنسان).^(١٧)

وإذن فقد وضع الفرق بين الديمقراطية الإنسانية وبين الديمقراطية التي تقوم على الحقوق المعترف بها للإنسان كمبدأ، وبين الديمقراطية القائمة على الخطط. وهذه الديمقراطية الإنسانية

عناصر ثلاثة:

١ - المساواة .

٢ - المسئولية الفردية .

٣ - الحكم على الشورى وعلى دستور معلوم من الحدود والتبعات^(١٨)

والشواهد على هذه الديمقراطية في القرآن كثيرة ، (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعرباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (الحجرات) و (كل امرئ بما كسب رهين) (الطور ٢١)

و (وأمرهم شورى بينهم) (الشورى ٣٨)

وكذلك أحاديث الرسول ومنها :

« لافضل لعربي على مجمي ولاقرشي على حبشي إلا بالتقوى » وغير هذا كثير . وهناك اعتراض أو تحفظ يذهب إلى أن هذه الديمقراطية نبت عريى كان فى الجاهلية ثم ورثه الإسلام . أو أنه ابن للبيئة الصحراوية .

وتحفظ ثان يذهب إلى أن هذه الديمقراطية نقلت عن تربة أجنبية . ويفند الاعتراضين

السابقين:

فالرأى الأول القائل بأنها بنت البيئة الصحراوية، وولدت فى الجاهلية يرد عليه العقاد تاريخياً^(١٩) فهذا الادعاء لايمس إلا القشور لأنه يخلط بين الطلاقة المعهودة فى الصحراء أو الطلاقة الحسية وهى طلاقة يتمتع بها الإنسان والحيوان، وبين الحرية الإنسانية - حرية الحقوق المرعية . وإذا نظرنا إلى التاريخ لحدثنا عن الطغيان والاستبداد فى أبشع صوره ، كيف تجلى فى الجاهلية، حيث اقتترنت القدرة على الظلم بمعنى العزة والجاه عند السيد والمسود فى الجزيرة كلها على السواء . يقول التاريخ إن النعمان بن المنذر وهو ملك عريى فى ذلك الزمان، كان يجعل له يوماً للرضى ويوماً للسخط، فيعطى فى الأول من يشاء ويقتل فى الثانى كل طالع عليه من الصباح للمساء . وكذلك عمليق ملك طسم وجديس كان يستببح كل عروس يوماً له قبل زفافها إلى زوجها . وفى ذلك قالت فتاة:

فإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه فكونوا نساء لاتعاب على الكحل
و دونكم طيب العروس فإنما خلقتم لأثواب العروس والنسـل

والمهم عنده أنه سواء كانت القصة صحيحة بالكامل أو لا يصح منها إلا النظم والرواية فإن جوهرها صحيح وهو ما أوردناه من اقتران الظلم بالعزة أو أن الظلم حق للقادر المعتمز بقدرته. وأكبر دليل على هذا ما ذكره القرآن، فلو أن الحال كانت هكذا ما ذكر القرآن، على لسان إحدى الملكات.

وإن الملوك إذا دخلوا قرية أفسسوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون» (النمل ٣٤). وإذا كانت حدثت بعض الثورات على هؤلاء الطغاة فهي ثورة النزاع على العزة وليست ثورة الدفاع عن الحرية وحقوق الرعية. (٢٠)

(فلم يكن بين الغالب والمغلوب خلاف في شرعة الحكم أو حق الحاكم أو معنى العزة التي يستظل بها المتنافسون) (٢١)

وأما القول بأن الديمقراطية الإسلامية منقولة من تربة أجنبية فيرد عليه ما بيناه من الفرق بين الديمقراطية الإسلامية من حيث هي حقوق تلازم الإنسان والديمقراطيات الأخرى القائمة على خطط عملية تملئها الضرورة. (٢٢)

وملاحظة هامة يشير إليها في الإسلام، وهي محسوبة للإسلام في ذلك أيضاً، وهي أن هذه الحقوق العليا للإنسان لاتحرمه حقه من الحياة ، ولاهى زهده فى طبيباتها، فحق الضمير لايجوز على حقه فى الحياة الدنيا. لأن الإسلام يأمره بالسعى والاستمتاع بنتيجة عمله ووزينته الدنيا، فى نفس الوقت الذى يؤكد حقه فى العدل والحرية والكرامة، وميزة الإسلام فى هذا أنه غير الأديان السابقة عليه التى لم يتعود الإنسان منها هذا، بل تعود أن تنهائى عن الدنيا وتجعل الزهد فى هذه الحياة شرطاً للحظوة فى الحياة الأخرى. (٢٣)

وأعود إلى تناوله لقضية الديمقراطية بالتحديد وفيها تفصيل . والعقاد يربط بين الديمقراطية والتقدم اللازم للأمم الإسلامية. ويربط بين الإيمان والحرية من الجانب الذى أوضحتها سابقاً. ثم إن الحرية لا بد لها من الإيمان وإلا لكانت حركة آلية. ويجوز لنا أن نتصور أمة ما خلت من الإيمان فى كل أفرادها، والإنسان غير المؤمن فيما يلاحظه، مضطرب قلق ، سيئ الظن بوجوده. ثم لتتصور اجتماع ملايين من أمثال هذا الإنسان، فكيف تكون الحياة الاجتماعية والعلاقات فى المجتمع الذى يضم هؤلاء الأفراد؟ إنها لا بد أن تكون أمة غير طبيعية ولا بد أن ينشأ

الخلل ويذهب في العلاقات القائمة، ثم ينتقض البواعث التي تمسك الأمة، وترتبطها برباط القانون والمصالح من العادات. (٢٤)

والناظر في التاريخ الإنساني لا يمكن أن يتجاهل الوجدان ولا يستطيع مدح باسم العلم أن يستبعد هذا، لأننا نصف الألوان وتحدث عنها وهي في نظر العلم ذبذبة إشعاع . عقائد الوجدان إذن قائمة في النفوس وفي أطوار التاريخ، وقد سبق أن شرحنا هذا في الكلام عن العقيدة.

الحرية إذن ترتبط بالوجدان والإيمان. ويصرح العقاد بباعثه على دراسته للديمقراطية في الإسلام فيقول (دعانا إلى هذا البحث أن الأمم الإسلامية في عصرنا تنهض وتتقدم، وأنها أخرج ماتكون في هذه المرحلة خاصة إلى الحرية والإيمان متفقين)(٢٥)

ولكن ما أصل كلمة ديمقراطية؟ إنها لفظ يتكون من كلمتين يونانيتين : الأولى « ديموس » ومعناها الشعب والثانية « كراتوس » أى السلطة والسيادة، وإذن فالديمقراطية تعني حكم الشعب (٢٦). وهنا يطرح العقاد سؤاله عن المقصود أو المفهوم من حكم الشعب والحكومة الشعبية؟ لاشك أن البحث التاريخي خير معين للفيلسوف وهو يحلل المفاهيم الفلسفية ليربطها بعصرها، ويستطيع التفرقة في هذه المصطلحات في استخداماتها المختلفة، وتطبيقاتها.

كما أن التاريخ معين آخر الفيلسوف وهو ينظر لأن الخبرة الإنسانية تتراعى له عندئذ أوضح، وإن يخلو التاريخ من عبرة، أو عبر للفيلسوف للنظر في واقعه المعاش، فمع فهم الواقع يعطى المادة التاريخية الخام أساساً هاماً له في عملية التحليلية وخاصة إذا كان التحليل يرتبط بمفاهيم شاع استخدامها وكثر تداولها، ومن هذه التحليلات التاريخية عند اليونان والرومان «هذه الديمقراطية التي تفرضها الضرورة. يتساوى فيها فضل التشريع وفضل الطبيعة»(٢٧)

وعند تناول الديانات السابقة الموسوية والمسيحية، نجد أن الموسوية فقط هي التي جاءت بتشريع ونظام للحكم كما جاء في العهد القديم. وأما المسيحية فلأنها جاءت في الحكم السياسي للدولة الرومانية، والحكم الديني لهيكل إسرائيل فلم تأت بتشريع.

فماذا عن الموسوية؟ إن النظام فيها إذا وصفناه بالوصف الحديث لرأيناه يضم الثيوقراطية* وعنصرية وديمقراطية. الثيوقراطية لأن الأحرار والكهان هم الذين يختارون الحكم، والقضاة. وأما العنصرية فيه فلأنها شريعة تختص بينى إسرائيل، وتقوم سلالة معينة فيها بوظيفة

الكهانة. وأما صفة الديمقراطية فتأتي من كون هذا النظام يسمح للشعب باختيار النظام الذي يؤثر وهو يتابع من يرشحه الأعيان حاكماً. (٢٨)

والنظرة التاريخية إلى حكومات الدول في عهد الدعوة المحمدية تؤكد نفس هذه الحقيقة. فبالنظر إلى دولة الفرس ودولة الروم ودولة الحبشة، فسوف نجد في الدولة الفارسية البعد الطبقي عند الشاهنشاه في اختياره للحكام وكبار الكهنة، نبلواً من الداخل، ومن الخارج، وكانت الفوارق الطبيعية على أشدها، فقد حرم الشعب من الحق في الوظائف الحكومية. وأما الشريعة فكانت العرف وما يأمر به الملوك والأمراء بلا قيد ومشورة أو استشارة.

ودولة الروم الشرقية، بلغ فيها الحكم المطلق أقصى مداه فهذا قسطنطين يلغي نظام وكلاء الشعب. وكانوا من كل قبيلة Tribe حيث كان لهم الحق في قبول الشكايات والاعتراض على نتائج يحق الناس.

«وجستينيان» بعده أكد على الطبقة وأبطل سلطان الشيوخ، ثم أعفى الطبقات العليا من الضرائب، وضوعقت على العائمة حتى بيع الأحرار للوغاء بما يتراكم عليهم للحكومة.

والحبشة التي حكمها التجاشور التي ذاقوا لبأس دولة عسكراً ليسترونها. ثم دأب الحكام بالسياسة فاستمروا للحكم بالشريعة الروسوية ثم قلوا تلك الشريعة والقرآن في الشجر إليها فالبيعة رطبة الحثيف، بل في الضيقة مواز لبطرس صلاح الحكم ومطالع الحكم القوي، فإذا كان ما عينا، فهي حكومة مستتبدة ممنوعون تعديل منهم، التمهيد المشكلة في عهد الحكم بل مطبقاً للقرآن والقادة القرعياً (٢٩)

هذا هو الشاهد من التاريخ وأن تكون الديمقراطية هي هذه النظم إذن وإن تكون قوماً قبلها، ومن قائمة على الحاجة أو الإضطرار، لا على التبدل، تبقى أن ننظر في الديمقراطية الإنسانية كما قررها الإسلام، فما معنى الديمقراطية الإنسانية؟

إنها (الديمقراطية التي يكشفها الإنسان، لأنها الحق على خلق الله أن يختار حكومتها ويستحيل خيلة من جيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنة يولاهي أجزاء من إجراءات التمييز تعمد إليها الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بخدات الغامضين وأصحاب الأجور) (٣٠)

وأسس الديمقراطية الصحيحة من الأربعة التي نكرتها قبلاً، وشواهداً القرآنية كثيرة، فالمسئولية القرنية أساس قرآني فلا يحاسب إنسان بذنب آخر ولا يحاسب بعمل غيره، يقول

تعالى « ولاتزد وازرة وزد أخرى »^(٣١) كما أن الإنسان لا يحاسب بعمل الآباء والأجداد « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت وإكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يفعلون »^(٣٢) وكذلك (كل نفس بما كسبت رهينة)^(٣٣) والمسئولية مقررة على الراعى فى كل موضع فى المجتمع. الإمام والرجل فى أهله ، والمرأة فى بيتها، والخادم فى المال الموكل به، وعموم الحقوق تؤكد لها أيضاً آيات القرن الكريم ، فالأنساب لاتغنى عن الإنسان وليس للإنسان إلا عمله فى الدنيا أو الآخرة.

«فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون»^(٣٤) وقد فصلت الأحاديث الشريفة هذا أيضاً.

والحكم الشورى واجب صريح (وأمرهم شورى بينهم)^(٣٥) . وفى قوله تعالى (وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله)^(٣٦) ورابع الأسس تكافل الأمة فى المسئولية العامة، وليس هذا إلا تتماماً للمسئولية الفردية، إذ من البديهي أن الأمة قد يلحق بها الأذى من عمل فرد بها. ومن هنا كان من حق كل فرد أن يدفع مثل هذا الشر. وهذا واضح من قوله تعالى (واتقوا فتنةً لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة)^(٣٧) . فدفع هذا الشر واجب على كل فرد على قدر وسعه وجهده (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)^(٣٨) فإذا تحققت هذه الأسس فهى الديمقراطية بمعناها الصحيح، ولاعبرة بالاسم أو المصطلح المستخدم فى السياسة، قديماً أو حديثاً ، فلنسمها ديمقراطية أو شورى أو غيرها فالهم وجود الأسس، والديمقراطية الإنسانية التى يقول بها الإسلام لها فضل على الديمقراطية عامة، وذلك لأنها لم تأت خوفاً ولا طمعاً بل لقد شرعت. وهى تغضب الأتقواء ولم يطلبها الضعفاء^(٣٩) لقد جاءت الديمقراطية الإنسانية كما قررها القرآن بالكرامة الإنسانية، فأكدت حق الإنسان فى المسئولية الفردية. ولم تصبح ثورة الإنسان مجرد ثورة شبيهة بثورة الحيوان الجائع أو المضروب. وقد كان فى شريعة العرب عملاً بشريعة الرومان أو على نفس الوتيرة. إن من حق الإنسان الدائن أن يسخر مدينه فيمايشاء من أعمال، رداً لدينه. ل وصل الأمر إلى تقرير حق الدائن فى أن يدفع نساء المدين إلى البغاء استيفاء لدينه.

ويقرر العقاد سبق المسلم بفضل عقيدته فى أسبقية العقيدة ورفقيها على النظم السياسية قائمة، وفهم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فكما أشار فى كتاب «الله» - إلى ارتباط العقيدة نظم السياسية القائمة . ودليله من الفلسفة أن القائلين بالإله المقيد كانوا فلاسفة الإنجليز ، صة « جون ستيوارت مل » حيث كانت إرادة الحكم مقيدة بإرادة الرعية . والأمم التى شاعت

فيها الخرافة كانت تعتبر عمل الجن والشياطين من الوقائع التي تدخل في حياة الأفراد، وتشكلها ويعمل لها حساب.

ويرى العقاد أنه حتى الفلاسفة لم يكونوا بمعزل عن الوقوع تحت هذا العامل، ففلاسفة الألمان قالوا بالإرادة، وكأنها هي صفة غالبية في قوانين الكون، ولذلك أقروا للحكومة بالحق ولم يبينوها بالواجب. (٤٠)

فماذا كان نظام الحكومة الكونية عند المسلم كما علمته عقيدته؟

إن النظرة الأولى إلى العقيدة الإسلامية، وهي تقرر الإيمان بالإله القادر على كل شيء، تربط بهذا معنى الاستبداد والانطلاق من القوانين، ولكن ليس الأمر كذلك إذ أكد القرآن على القانون الكوني أو السنن الكونية « سنة الله في الذين خلوا من قبل وإن تجد لسنة الله تبديلاً» (٤١) ومنها قوله تعالى: « فهل ينظرون إلا سنة الأولين . فلن تجد لسنة الله تبديلاً وإن تجد لسنة الله تحويلاً» (٤٢) إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تقرر نفس المعنى.

والعقاد بذلك إنما يؤكد البعد الميتافيزيقي للديمقراطية أو البعد الغيبي المرتبط بالعقيدة والضمير. وليس أعمق في وجدان الإنسان من عقيدة كهذه في تأكيد معنى الديمقراطية الحقة، لأنها إن تقوم عندئذ على مجرد الإقناع القائم بالضرورة، أو الحاجة، أو المصلحة المشتركة، أو العقد الاجتماعي، بل تجد راعها سنداً يقررها ويؤكدها في تقرير راسخ من رب الكون الخالق.

فمع القول بالإله القادر، وإثبات القول بالسنن الكونية، يأتي القول أيضاً بأن الإلزام للإنسان لا يأتي بغير نذيره وما كنا معنيين حتى نبعث رسولاً» (٤٣) « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» (٤٤) والإله القادر على كل شيء من أول الصفات التي يقررها عمل الإنسان في السنن الكونية، لأن هذا داخل هذه السنن، فالإنسان إذن بذلك ليس عالة على الكون ولا لغوا فيه (ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإن الله سميع عليم) (٤٥)

وقد أكد القرآن الكريم على نفى صفة الظلم عن الله تعالى، الله القادر على كل شيء لا الإله المقيد. فالله القادر وهو أكبر سلطان، ليس بظلام وفي ضمير المسلم يرسخ الاعتقاد بعبد الله (وماريك بظلام للعبيد) (٤٦) (وما أنا بظلام للعبيد) (٤٧) (ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد) (٤٨) (إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً) (٤٩)

فلا يدان المسلم بغير عمله، ولا يدان بغير نذير. ثم هو يعلم بماذا يدان ولماذا يدان، فإذا كان الامر هكذا، فإن النتيجة اللازمة، أن المسلم يستحى أن يدين لمخلوق بأكبر مما يدين لله تعالى الخالق. وبالتالي فإنه يرفض الظلم في كل أشكاله بضميره قبل أن يرفضه في الواقع. يقول: « إذا أمن الإنسان بحكومة الكون على هذا المثال، استحى أن يدين لمخلوق مثله بحق أكبر من هذا الحق، أو يدين مخلوقاً مثله بطاعة أكبر من هذه الطاعة، ورفض الظلم في أطوار ضميره قبل أن يرفضه في مشهود عمله، ومسموع قوله، وجاته الديمقراطية عفواً ما لم يدفعها عن ضميره ويدفعها بيديه». (٥٠)

بِلاد البحر الأبيض المتوسط والديمقراطية: (الديمقراطية والبيئة الجغرافية)

وكما نفى العقاد القول بأن الحكم النيابى خاص بالبلاد الإنجليزية ينفى أيضاً القول بأن ظهور الديكتاتورية أمر لايتعلق بطبيعة هذه البلاد أوجنسياتها. وعنده أن أسباب ظهور الديكتاتورية هنا كأسباب ظهورها فى بلاد أخرى. ويناقش الأمر فى بعض بلاد البحر المتوسط: تركيا - إيطاليا - أسبانيا ، ليردها إلى الأسباب الحقيقية، ويدحض فكرة قيامها كنتيجة لطبيعة البيئة، ويعرض العقاد لصور التعامل مع مشاكل الشعوب، وعنده أن هناك طريقتين :

١ - الأولى : هى النظرة التى نجدها عند الوارث الذى يفرح بمرض مورثه لأنه ينتظر موته ليرثه. ويفرح لكل مايشتر بالموت. ويمتعض لكل مايشتر بالشفاء.

٢ - الطريقة الثانية : طريقة الأب الحنون الذى يأمل فى شفاء الابن، ويبحث عن الشفاء بكل السبل، ويسعى إلى ذلك ولو فداه بحياته.

ويرى العقاد أن الديكتاتور من طبيعته أن يظهر فى صورة الرجل القوي، وتظهر عليه سيماة البطولة والهيبة حتى أنه يعنى ببعض الأمور عن الحرية، فهذا ضرورى له حتى يصدق الناس أنه يملك القوة التى يصول بها على أبناء وطنه^(٥١)

ويرى العقاد أن الدعوة ضد الديمقراطية ان تؤدى إذا حققت أهدافها إلا إلى أحد مذهبين : الفوضوية أو الشيوعية، وذلك لأن المذهبين يهاجمان كل نظام، ويذهبان إلى أن الحكومة أيا كانت قائمة على الغصب والاعتداء، وهى تخدم فئة من المجتمع وهى التى تقبض على زمام الأمر ولايفرقون فى هذا الحكم بين حكومات الاستبداد والحكومات الديمقراطية. والمستبد الذى يهاجم الديمقراطية اليوم ويخيل إليه أنه يخدم نفسه إنما هو فى الواقع يخدم الشيوعية أو الفوضوية. من هنا يحذر العقاد من نقد الديمقراطية فى محاولات دحضها ، ويرد على نقد آخر يوجه إلى الديمقراطية فى مجال الفنون والآداب . فحواه أن من شأن الديمقراطية أن تؤثر على الإبداع فى هذه المجالات لأنها تخضع الفنون والآداب لنوع الجمهور حيث يكثر البهرج والتلفيق، وقد يضطر الفنان والمبدع إلى أن يجارى النوق العام، فينزل بعمله إلى مستوى أقل.

والعقاد يرى أن هذا الادعاء غير صحيح لأنه يجب ألا نوازن بين فترة الديمقراطية في خمسين عاماً وفترات سابقة في جميع العهود. فإذا قسنا خمسين عاماً بكل هذا في أى مرحلة لن تكون حصيلة الفن في عهد الديمقراطية أقل شأنًا، ومع ذلك قلن نقول للجماهير أن تكف عن التذوق والتعامل مع الفنون حتى يرقى نوقها، وكأنتنا نحكم عليها بأن تبقى مكانها لاتبرحه ولاترقى كما يحدث مع نظام الطبقات فى الهند. والحل عنده (أن تتعلم الجماهير وتتعلم وتتعلم حتى تسمو إلى مقربة من النوق السليم)^(٥٢) وكذلك يجب أن نهذب شره المال الذى قد يغرى المبدعين، والزمن جدير فى النهاية بالتنقيح (مادام لنا فى الإنسانيه أمل فهذا المطلب ميسور مطمأن إليه موثوق بفلاحه. أما إذا ضاع الأمل فى مستقبل الإنسانية قاطبة، فأهون بضياح الأمل فى الديمقراطية حينذاك)^(٥٣)

ونحن نعرف قيمة هذا وفحواه إذا علمنا سنة النشر للكتاب وهى (١٩٢٨) وقبله نشر العقاد الفصول فى سنة (١٩٢٢) وفى كتابه الفصول كان العقاد - كما سنرى - يكتب ليرد على جوستاف ليبون فى قوله فى مسألة (روح الأمم) وهى مسأله عنصرية كما، أن ليبون كان من أكبر الدعاة ضد الاشتراكية، وكان العقاد فى رده على دعاة العنصرية إنما يستجيب لفترة هامة فى تاريخ أمته. وسنرى هذه الردود وأراءه فى موضعها فى فلسفة السياسة. ولكن يهمننا الآن أن نشير إلى أن ما أشار إليه العقاد وأكد، هو استمرار لما كتبه من قبل وتأكيد للمفاهيم التى نادى بها، والقضية التى جعلها واجباً وطنياً على الكاتب لأنها قضية أمته.

ويعلق لويس عوض على ردالعقاد على دعاة العنصرية وأعداء الديمقراطية فيقول:

(وهل كان العقاد وهو يكتب هذا الكلام يتكلم من فراغ؟ طبعاً لا. لقد كانت قضية القضايا فى مطلع العشرينيات حتى نشر كتاب (الفصول ١٩٢٢) هو مدى أهلية (الأمة المصرية) كما كانوا يسمونها يومئذ، للاستقلال والحياة الديمقراطية. وقد كان بين المصريين من دعاة الهزيمة ومن الأجانب من دعاة الاستعمار من يقول: إن الديمقراطية الإنجليزية هى جزء من روح الأمة الإنجليزية وعمرها يبدأ من ١٢١٥م، عام أن أعطى الملك جون لنبلاته: (العهد العظيم) «الماجنا كارتا» فما على المصريين إلا أن ينتظروا سبعة قرون قبل أن تتأصل فيهم روح الديمقراطية كما تأصلت فى الإنجليز)^(٥٤)

الديمقراطية كنظام عالمي

ومن هذا الإيمان بالاتجاه الديمقراطي، ينظر العقاد في الديمقراطية على أنها هي النظام الأصلى.

ولا يعنى قوله بأسبىقية الإسلام فى تقرير الديمقراطية الإنسانية، أنه ينكر وجود الديمقراطيات فى العالم المعاصر، بل هو يرفض كل استبداد وكل الحكومات المستبدة. ويؤكد على أن الديمقراطية لم تفشل كما تصور البعض، وفى ذلك يكتب «الحكم المطلق فى القرن العشرين»، ويطرح هذا التساؤل فى أول فصوله، أعنى : «هل فشلت الديمقراطية»؟ (٥٥) ليجيب فى الفصل الثانى بعنوان « لم تفشل الديمقراطية» وكيف (٥٦) ؟ يؤكد العقاد فى مجال السياسة، دائماً ، على الواقع، وعلى الممكن، والتارىخ شاهد حاضر دائماً معه يؤكد دعواه كما يؤكد بالإشارة إلى العلوم المختلفة مستقيداً من موسوعيته اليقظة البصيرة والمستقلة . أعنى فى تكرين وجهة النظر والرأى الخاص مع ركانزه فى إقامة الحجة المنطقية، أو هو يرى أن الديمقراطية وقد جاءت بعد شىوع الحكم المطلق والحكومات المستبدة أو الحكومة الإلهية المرتبطة بالقداسة. فانتقلت هذه القداسة إلى الديمقراطية التى حلت محل هذا الشكل المستبد ، وتعلقت بها الآمال. ومن هنا جاء الخطأ. ثم جاءت من روح الأمل فى المستقبل، والنقمة على الماضى، وهذا خطأ المتشائمون وأخطأ المتفائلون الذين ظنوا أن حكومة الشعب وحكم الشعب لا يخطئان. وظنوا أن مع الديمقراطية سيتحقق الفريوس الأرضى وأحلام الشعراء (فلا ظلم ولاإجحاف ولاتمييز بين القوى والضعيف أو القريب والبعيد. كأنما صوت الشعب المطلق من غيايات الأسر نغمة ساحرة كنفحات «أورفيوس» يتجاوز فى سماعها الليث والحمل والضاريات والنقاد)(٥٧)

إذا كان هذا هو ما انتظره المتفائلون فلا غرابة أن تقع الصدمة مع أول فشل فى التجربة. ويعدد العقاد الأسباب التى كانت وراء القول بفشل الديمقراطية من الناحية التارىخية، فى التجربة الأولى فى دنيا الواقع. فبالإضافة إلى الأسباب السابقة ، هناك أسباب أخرى، ولكنها كلها إنما تأخذ بالعرض دون الجوهر، ويحدها فى أربعة أسباب :

١ - السبب الأول يقع فى طبيعة الحكومة الشعبية نفسها إذ إنها حكومة مكشوفة فلا يمكن مداراة العيوب. ويشترك فيها المئات ومن شأن هذا أن يغض من فضائلها.

٢- أن فقد الديمقراطية يرضى فئة تحب أن تتعالى على الشعب لتشعر بالامتياز.

٣ - وهناك المستبدون ومن يطمعون في عودة النظام القديم، فمن شأنه أن يفرض

من فضائل الديمقراطية .

٤ - الزمن نفسه الذي جاءت فيه وهو زمن المخترعات والجديد الغريب في الآراء والأخبار،

فإذا مرت خمسون عاماً على مدحها، فمن يقول عندئذ بنقدها يجد له من يسمعه من طلاب الزي الطريف في كل مجال.

وعند العقاد أن هذه كلها أسباب مصطنعة لاتغض من شأن الديمقراطية ولا تحكم بفسلها

في أول الطريق ولافي نهايته.

فهى لم تفشل وليس هناك مايشير لفشلها ، بل العكس هو الصحيح. وإنما ماضهر ومازراه

من آثارها إنما (يدل على نجاحها وثباتها وأنها ستكون أساساً للحكم في المستقبل تبني عليه قواعد الحكومات ويرجع إليه في إصلاح كل مايجتاج منها إلى إصلاح)^(٥٨)

وهؤلاء الذين يزعمون عدم صلاحية الشعب للديمقراطية، هم أقرب الناس إلى الميل إلى

الحكومات المستبدة ، وفي زعمهم أن الجماهير تتخدع بالأساسة والزعماء وخطبهم، ولكن هذه

الخدعة إن جازت في الحكومة الديمقراطية فقد كانت موجودة من قبل في الحكومات المستبدة. وقد

استعان المستبدون في الماضي على خداع الجماهير بكل وسيلة من المظاهر والوجاهة والألقاب

والأسماء أو بالعطايا إلخ والناظر في الحروب القديمة وماجرته من ويلات على بنى الإنسان بل

في كثير من المنازعات الصبائية والدعوى الفارغة إلخ ليعلم الفرق بين الاستبداد والديمقراطية.

حتى لوصح قول هؤلاء باستجابة الجماهير للزعماء وانخداعهم، فالفرق كبير بين الديمقراطية

والاستبداد . وذلك لأن في ظل الديمقراطية (يتسع المجال في هذه لأموال حتى تتكشف الحقيقة

من بينها ولكنه لايتسع في عهد الاستبداد لكل قائل، ولايصعب فيه التواطؤ على الغش

والكتمان)^(٥٩)

بل إن هذا الادعاء يؤكد أن الديمقراطية درجة عالية يجب أن تتجه إليها أنظار

الفلاسفة والمصلحين وطلاب الكمال.

ويدافع العقاد عن الجماهير ويؤكد على مايسميه البديهة، فالجماهير لاتنقصها البديهة التي

تختار بها الزعيم الذي تحتاجه المرحلة وتبرزه الظروف . للديمقراطية عيوبها حقاً ولكنها عيوب

الطبيعة الإنسانية. ويجب ألا نقيس الديمقراطية بالحكومة المثالية أو «الديوتوبيا» لأنها خيال فلا موضع لها في عالمنا. وإنما تقاس الديمقراطية بالنظم الأخرى.

هناك مقياس آخر يجب ألا نأخذ به وهو مقياس الوعود التي قطعها دعايتها والآمال التي عقدها عليها بل المقياس الصحيح يجب أن يكون عندئذ بالنظر إلى الضرورات التي أدت إليها من ناحية والفوائد التي حققتها من ناحية أخرى.

ومن فوائد الديمقراطية أنها بوجود النظام الحزبي الذي لزم عنها قد حلت مشكلة كبرى طالما أدت بالعصبيات الحزبية إلى التطاحن والفتن الدموية، وكما علمت الشعوب كذلك قدرتها على تغيير الحكومات والاشتراك في الحكومة مما قلل النزعة إلى الثورة. وننظر في الخمسين سنة في عصر الصناعة فنجد تقدماً لم تبلغه الإنسانية في خمسين ألفاً. ومن البديهي أنه (كلما ازداد هذا التقدم صعب على الناس أن يؤمنوا بتلك الخرافة التي كانت تهيئ لفرد واحد أن يملكهم له ولأبنائه من بعده ملك السيد للعبيد)(٦٠)

ويناقش العقاد بعض الآراء التي قد تمس الفكرة التي يطرحها في دفاعه عن الديمقراطية وربطها بالتقدم الإنساني، من ذلك فكرة لأحد الباحثين فحواها أن الحكم النيابي خاص بإنجلترا ولا يمكن تعميمه بدليل التطاحن الذي نشأ في فرنسا بين الأحزاب بحيث لا تستقر الحكومة إلا فترة قصيرة * * والفكرة الثانية لعالم مصريات شهير فحواها أن الحكومة الشعبية مثلت الدور الأخير في أدوار التاريخ القديم، ويأخذ مصر الفرعونية مثلاً، فقد كان الدور يبدأ بفتح عظيم ثم يضعف وتتولى القادة ثم يضعف القادة ويميل أبنائهم للترف فيثور الشعب وتتولى الأمر حكومة شعبية حتى يأتي فاتح جديد وهكذا.

ويرد العقاد على الفكرة الأولى. بأن الأمر كان يمكن أن يكون على ما تصوره الباحث لو أن الديمقراطية هي التي أوجدت العصبية الحزبية في فرنسا. ولكنها قديمة وكان الصراع أشد أيام الحكم المطلق، واستمرت في كل جيل من أجيالها. ولما جاءت الديمقراطية انحصر الصراع وأخذت شكل المناوشات الحزبية. وأما الفكرة الثانية فيرد العقاد بأنه حتى لو صحت ففرق بين هذه الديمقراطيات أو الحكومة الشعبية قديماً والحكومة الشعبية الآن، لأنها قديماً كانت منفردة في هذا البلد أو ذاك أما اليوم (فالحكومات الشعبية حركة عامة ومبدأ مشترك وليس بالفترة المنفردة ولا بالدور المقصور على بعض الحكومات) (٦١)

ثم يسأل : وهل يمكن أن نفسر حركة الديمقراطيات الآن بما نفسر به الحركة قديماً، أعنى ضعف المستبدين والطفأة؟ هل يمكن أن نتصور عودتهم مرة أخرى وامتلاكهم القدرة على الحكم فتزول الحركة الديمقراطية؟

ويرفض العقاد هذا ، والصواب هو أن الديمقراطية (كانت بالأمس حكومة الشعب وكان الشعب هو العامة. أما ديمقراطيتنا فليس نصيب العامة فيها إلا جزءاً من سلطان الأمة وهي كل شامل يدخل فيه السوق والسراة والأمراء)^(٦٢)

الطبقات : (العدل والمساواة في مسألة الطبقات:

يرى العقاد أن كلمة «طبقة» العربية أصح للدلالة على المفهوم من الكلمة الأجنبية (Class) بمعنى الصنف من الناس أو من أى شيء، وقد تأتى بمعنى الفئة أو الطائفة عند تقسيم الناس إلى أصناف مختلفين، وذلك لأن كلمة «الطبقة» تعنى التفاوت أو توحى بالتفاوت الرأسى، أو التفاوت من الأدنى إلى الأعلى أما التفاوت الأفقى فهو لا يستلزم هذا الاختلاف بين الدرجات وهو ما تشير إليه الكلمة الأجنبية. فالتفاوت الأفقى (لا يلزم فيه الاختلاف بالدرجات العليا والدنيا، سواء نظرنا إلى ارتفاع الجاه والمظهر، أو ارتفاع المركز والوظيفة، أو ارتفاع المراتب فى الثروات والأرزاق)^(٦٣).

وهو يؤكد على بقاء التفاوت بين الناس مع كل النظم الحديثة فى فلسفة الحكم وفلسفة السياسة. هذه المذاهب التى يستعرضها فى كتابه عن «فلاسفة الحكم فى العصر الحديث» والتى يخلص منها جميعاً أنها لا يحوى منها مذهب الصواب كله أو الخطأ كله وإنما لكل حظ على تفاوت بينها فى درجة الصواب والخطأ ومع تناقضها إلا أن بعضها يتم بعضها من جانب آخر، لذا يحتاج السياسى الحصيف إلى النظر فيها جميعاً والأخذ من كل منها بحصة حتى يهتدى للصواب. وكلها أيضاً تتفق على استحالة وجود «الطوبى» لأن الواقع لا يقول بنهاية الشقاء تماماً ووجود النعيم المقيم فى الدنيا، لأن أسباب الشكوى ستبقى مع الارتقاء ومع الحرية، بل لعل الشكوى مع وجود الحرية والارتقاء والشعور بالكمال أقرب منها من عصور الجهل وفقدان الحرية. وإن تبطل هذه النظم كلها التفاوت بين الناس لأن القوة تجلب الثروة، كما أن الثروة تجلب القوة. يتفاوت الناس لأنهم أيضاً متفاوتون فى الذكاء والهمة والحيلة، وكل باب من أبواب الاختلاف بين البشر. ولكننا نوضح رأيه فى معنى هذا التفاوت وفى أثره ودلالته. والمهم أن مع الارتقاء وازدياد التخصص يزداد احتياج الناس لبعضهم البعض أكثر. واليوم نرى أن العاملين بأيديهم يستفيدون من عمل العاملين برؤوسهم وقرائحهم، فالاختراعات الحديثة هى التى أوجدت فرص العمل للعاملين وهى التى برأت خطر الندرة.^(٦٤)

ويسأل العقاد بالتالى عن معنى العدل والمساواة، وهو السؤال الذى طرحه الفلاسفة وخاضوا فيه كثيراً. ويرى العقاد ويؤكد أيضاً أن إقامة حدود العدل والمساواة الصحيحة لم يبلغ بها الفلاسفة ما بلغه الإسلام فى قوله بالديمقراطية الإسلامية. وهنا يسأل : (هل العدل هو

المساواة ؟ وهل المساواة مرادفة للعدل فى معناها) وعنده أن الذى لاشك فيه أن بعض المساواة عدل ولكن بعضها أيضاً ظلم. كيف ؟ إن ذلك عنده يرجع إلى أن مساواة من يستحق بمن لا يستحق هى الظلم بعينه. وذلك يقرر أن (المساواة بين جميع الأشياء هى العدم المطلق إذ لا بد من اختلاف ليقال هذا شئ؛ وذلك شئ ، فإن لم يكن اختلاف لم يكن شئ ، وإنما هو العدم المطلق الذى لامحل فيه لموجود) (٦٥)

ويرى العقاد أن تقرير العدل فى الإسلام قائم فى كل حالاته ، بل والقرآن يوجبه ويدعو إليه. ويفرق بين الأمور أو الحالات التى يتساوى فيها جميع الناس وبين الأمور التى يتميز فيها بعض الناس بالعمل والاجتهاد، والميزة الطبيعية. وأهم هذه الموازين عنده فى الترجيح هى مقياس التبعة وتحمل التبعات ومايرعى من حدود. وذلك كله تقررره كلمة التقوى التى نص عليها الحديث الشريف (ليس لعربى على عجمى فضل إلا بالتقوى) والمساواة التى تتم بين الناس جميعاً هى الحقوق العامة التى تحمى كل إنسان أن ييغى عليه أحد .

هذه هى المساواة التى تحمد أو تقترن بالعدل، أما المساواة التى تقترن بالظلم أو الغبن الوخيم فهى المساواة التى تبطل مزايا العمل وفضائل الرجحان وتقعده نوى المساعى عن مساعيهم» (٦٦)

وأعود إلى تقرير العدل الذى يستدل عليه من الآيات الكريمة فى شتى صورته، فالعدل لازم بين العدو وعدوه (ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى) (٦٧) والعدل واجب إسلامى بين القريب والقريب. وبين الغنى والفقير (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا ، فإن الله كان بما تعملون خبيراً) (٦٨) وكذلك يوجب الإسلام العدل فى المعاملات وفى الأحكام.

(إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) (٦٩) وأيضاً يوجبه فى دعوة الأنبياء والهداة (فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنتم بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم) (٧٠)

ويوجب من هذا كله أيضاً أن لايسوى الإسلام بين عادل وجائر (هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم) (٧١) . وإن قرر الإسلام العدالة وقرر المساواة والعدالة القائمة

فى كل حالة، والمساواة فى كل الحالات والأمور مع اختلاف عمل الناس واجتهادهم وتيامهم بالتبعات ورعاية الحدود. فالمساواة والعدالة الصحيحة إذن تقتضى الأخذ فى الاعتبار بذلك عند النظر فى الحكم على الناس وفى المكانة والرزق دون إخلال بحق إنسان من حيث هو كذلك، بل وإتاحة الفرصة لكل أن يغير وضعه باجتهاده وعمله . وكذلك يقرر مستشهداً بالقرآن الكريم وفى هذا تأكيد لما يقرره بالشواهد القرآنية أى من مصدر التشريع الأساسى وكذلك الحديث الشريف. من هنا يؤكد العقاد أنه بإقرار التفاوت (أقر القرآن الكريم أصلح النظم التى تستقيم عليها حياة الفرد والجماعة، لأن سنة الاختلاف بين الأحياء أعمق من حياة البشر وأعمق من نظم الاجتماع، أو نظم الاقتصاد) (٧٢)

والمساواة فى الإسلام ، هى مساواة بين بنى البشر جميعاً على الأسس التى ذكرناها، فكما لانرى تمييزاً بين فرد وفرد إلا بالتقوى وتحمل التبعة ، فليس هناك تمييز بين أمة وأمة أو قبيلة وقبيلة ، لأن الاختلاف فى الإسلام بين الشعوب إنما هو وسيلة للتقارب والتعارف. نعم لافرق بين الأمم والشعوب إلا برعاية الحقوق والواجبات «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله إتقاكم إن الله عليم خبير» (٧٣). وإن فليس الاختلاف وسيلة للادعاء والتنازع والتعصب للأجناس، بالعصبية . هكذا أكد القرآن الكريم والسنة الشريفة (٧٤).

ويتوسع العقاد فى معالجة مسألة الطبقات الاجتماعيه social classes . فما هى الطبقة الاجتماعية؟ إنها (المجموعة التى تتميز عن غيرها باختلاف فى المستوى الاجتماعى الذى يتحدد بعوامل شتى منها الدخل ، التخصص المهنى، المستوى العلمى، الحسب والنسب، وما إلى ذلك الفوارق التى توجد فى المجتمع) (٧٥)

إلا أن هذه الطبقة تختلف عن الطبقات الطائفية التى يقوم تمييزها عن غيرها على أساس الدين أو اللون أو الجنس. وفى الأولى توجد مرونة بينما فى النوع الثانى تكاد أن تكون المرونة معدومة. والمرونة فى الطبقة اختلفت تاريخياً ، فقد كانت المجتمعات البدائية الأولى تشكل نظاماً ثابتاً جامداً ، وكان المجتمع ينقسم إلى طبقتين، فقراء وأغنياء، وفى العصور الوسطى كان المجتمع ينقسم إلى ثلاثة، الأغنياء والعوام والفقراء دون وجود مرونة أو اتصال عاطفى اجتماعى. ثم نشاهد بعد ذلك فى المجتمعات الصناعية فى أوروبا وأمريكا قلة الفوارق بين الطبقات ووجود

الصلات أو العواطف الاجتماعية وتزداد المرونة فينتقل الأفراد من طبقة إلى أخرى ، وهناك نظام آخر يعرف بنظام المجتمعات اللاتبقية Classless societies كما كان يهدف الاتحاد السوفيتي (٧٦).

ويذهب كارل ماركس إلى وجود الطبقات في المجتمعات القديمة، ويشير إلى أهمية دراسة الطبقات، وعنده أن الصراع هو صراع بين الطبقات. في المجتمع القديم نجد طبقة الأمراء وطبقة العبيد ، ثم يأتي المجتمع الإقطاعي، عندئذ نجد طبقة النبلاء وأصحاب الأراضي من جهة وطبقة الفلاحين من جهة أخرى. أما في المجتمع الرأسمالي فهناك طبقة أصحاب العمل وطبقة العمال. والطبقة الحاكمة في هذه المجتمعات أو التي تملك وسائل الإنتاج تستغل الطبقة المنتجة التي لاتملك غير مجهودها العضلي والعقلي وتعوضها عن ذلك بأجر زهيد ثم تستأثر هي بالفائض. وصراع الطبقات عنده أساسه هو العامل المادي أو الاقتصادي، ونتيجة لهذا الاستغلال ينشأ الصراع والكراهية فينتهي الأمر إلى قلب الطبقة الحاكمة ويتغير المجتمع لينتقل إلى مرحلة حضارية أخرى.

المهم هنا - وقد رأينا موضوع الطبقات في عجالة وفي أهم معاملة، أن العقاد يتناول مسألة الطبقات هذه كما عرضناها وارتباطها بالديمقراطية. وهو يرى أن مسألة الطبقات سواء قسمناها إلى اثنتين أو ثلاث أو غير ذلك، فهذا التقسيم أو هذا التنوع إنما يرجع بنا إلى الظاهرة الكونية حيث لا يوجد تساوي بين اثنين في السماوات والأرض، فحتى أجرام السماوات الواسعة لا يتساوى فيها جرمان من شتى الجوانب، بل لا يتساوى فرعان أو ورقتان في شجرة واحدة. يريد أن يؤكد الطبقة أو التفاوت كظاهرة طبيعية لأنه إذا كان الأمر كذلك كونياً (فأحرى بالجماعة الإنسانية التي لاتنحصر تراكيبها الحسية والمعنوية إلا تضيق فيها عوامل هذه الظاهرة حتى تنحصر منها في سبب من أسباب الأخلاق أو سبب من أسباب الفكر أو أسباب الاقتصاد أو أسباب العوارض الطبيعية) (٧٧)

ولكن - كما بينت - أن العقاد وهو يؤكد ذلك يرفض الطبقة الطائفية كما يرفض التمييز الطبقي على أساس الحسب والنسب، فيمكن أن نأخذ بالتعريف الأول مع هذا التحفظ ومع الشروط السابقة ، ثم نؤكد أيضاً على مسألة المرونة بين الطبقات والعاطفة الاجتماعية كضرورة لازمة لتصوره الإسلامي.

والعقاد فى رده على القائلين بالمجتمع اللاتبقى أو الماركسيين يلجأ أيضاً إلى الحجة التاريخية. وخاصة أن الماركسية تقدم هذه النظرة من خلال تفسيرها للتاريخ والأخذ بالعمل الاقتصادى. فالتاريخ هنا كشاهد تستخدمه الماركسية، ويستخدمه العقاد أيضاً ليدحض هذا الرأى الذى يركز على العامل الاقتصادى فى مسألة الصراع بين الطبقات، فيشير العقاد إلى أن المجتمع الهندى - وهو مجتمع الطبقات - لم تكن الطبقة الأغنى هى الطبقة الأولى إذ كان يعتبر التجار وأصحاب الأموال من الطبقة الثالثة أو الثانية، أما الطبقة الأولى فكانت طبقة العاملين أو المحاربين.

وأما أن المال أو الاقتصاد هو أساس الصراع فيشير إلى أن الصراع بين الطبقة الإقطاعية فى أوربا كان أشد من الصراع بين الفارس والفلاح. ثم ان روسيا بالرغم من أن رأس المال قد زال فقد نشأت طبقة جديدة هى الطبقة الحاكمة والخبراء. هذه الطبقة لها من السيادة مالميس لغيرها.. إلخ ، ثم إن هناك طبقية أخرى تنشأ من تنوع الافكار والأخلاق والأنواع (٧٨)

ويرى العقاد أن الزكاة فى الإسلام ليست للقاعدين عن العمل والمتواكلين ، فهؤلاء لا عنز لهم، وأما من يقعد لعجز أصابه أو حرج وقع فيه فإن له حقاً معلوماً لا هوادة فيه ، وعلى كل من يملك نصاب المال أن يؤديه.

من هنا نفهم حقيقة هامة يذكرها العقاد ، وهى أن الإسلام لم يقصد (بفريضة الزكاة أن يجعلها حلاً لمشكلة الفقر فى المجتمعات الإنسانية، فإنما نحل مشكلة الفقر فى المجتمع الإسلامى بالعمل والسعى فى طلب الرزق. يتعاون على تديير وسائلهما ولاة الأمر وطلاب الأعمال، ويحاسب الإمام على التوانى فى هذه المهمة كما يحاسب على التوانى فى سائر مصالح الرعية) (٧٩) ثم يؤكد العقاد أن حصة الزكاة وهى تضارع جزءاً من أربعين جزءاً من ثروة الأمة فى كل سنة لا تنقل بالمقارنة بينها وبين ما يخصص فى الأمم الحديثة للإنفاق على العجزة والشيوخ والمنقطعين عن يعولهم . ثم يشير إلى مسألة الفقر ومسألة الطبقات، وهو ينبهنا إلى ما انتهت إليه تجارب السنين إن إزالة مشكلة الطبقات تكون بإزالة الحرب بينها، وذلك عن طريق تقريب التفاوت، فلا يجب أن تكون هناك فجوة واسعة فى الأرزاق بين الطبقات. فلا إفراط فى الغنى ولا إفراط فى الفقر. ويعود ليؤكد مرة أخرى ما ذكره من حق التعاون ، والتقارب فى مسألة توزيع الحصص والأسهم على تفاوت فى المقادير أو بتعميم المرافق التعاونية ، وبذلك تتلاقى المصلحة، مصلحة

المنتفعين ومصالحة المنتجين والمستفيد بأرباح البائعين والمشتريين ، وهذه الحلول كلها لا يمنعها الإسلام، بل إن تعاليمه من شأنها أن تيسرها لأن التعاون من الآداب التي أمر الإسلام بها الناس.

« وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان. » (٨٠)

وعند العقاد أن هذه المساواة هي مساواة الأنفع والأصلح من جانب . وهناك جانب آخر هام وهو حدود الممكن، أعنى أنها المساواة الممكنة، لأنها المساواة التي تتفق والطبيعة، بل والتنظام الكونى على سنة الاختلاف. أو كما يقول:

(والمسألة هنا ليست بمسألة الأصلح والأنفع فحسب، ولكنها مع هذا مسألة الممكن الذى

لا يتأتى غيره على طول الزمن، وما تأتى قط، ولو فى زمن قصير.) (٨١)

هذه المساواة شرف، لأنها ترفع الأدنى إلى ما هو أعلى منه. وهى شرف أيضاً لأنها تعطى الرفيع حقه، ولكنها تأبى عليه أن يجور على حق غيره. وهى إنصاف للقادر لأنها تعطيه حقه، ولا تحرمه ميزته. وإنصاف لغير القادر لأنها تستنهضه وتبعث فيه كوامن الطموح، والحافز إلى

التقدم. (٨٢)

الحكم والحكومة الإسلامية

تمهيد

الإسلام: وهو يؤكد الديمقراطية لابد أن يكون مهتماً بالحكم ونظامه . يرى فيلسوفنا أن كلمة «الحكم» قد ذكرت كثيراً في القرآن ، وفي ذلك تأكيد على تمكين الحرية والديمقراطية من العقيدة الإسلامية فقد تكررت كلمة الحكم في مواضع شتى فما من مسألة تحتاج لحل إلا وكان لها حكم وحكمة وراء الفصل بين الباطل والحق.

«قالحكم لله العلى الكبير»^(٨٣)

« وهو خير الحاكمين»^(٨٤)

«قل رب احكم بالحق وربنا الرحمن المستعان على ما تصفون»^(٨٥).

«أفحكم الجاهلية يبغون ؟ ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون»^(٨٦).

«ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولاتتبع الهوى»^(٨٧)

«إن الله يأمركم أن تؤثروا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا

بالعدل»^(٨٨).

«وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين»^(٨٩).

فكلمة الحكم جاءت في أمور الدنيا والدين وجاءت أحياناً بمعنى الحكمة ولكن (تكرار الكلمة

في المواضع المتعددة كاف وحده لبيان أصالة الحكم في العقيدة الإسلامية)^(٩٠).

ويحذر القرآن الحاكمين من الحكم بالهوى . وهو في ذلك يؤكد في الضمير «أن هناك

«حصانة» للأحياء تجل عن عبث الأهواء وطغيان الأقوياء»^(٩١)

وفوق حكم الحاكمين حكم الكون وسننه، وهو قضاء الحق فوق قضاء الأقوياء.

الحكومة في القرآن

هكذا يتأكد لنا جوهرية الحكم في القرآن، والحكومة القرآنية هي الحكومة الديمقراطية

لأنها حكومة الشورى والمساواة ومنع السيطرة أو الديكتاتورية.

وهي حكومة تقوم على مصلحة المحكومين لا الحاكمين . فطاعة الحاكم مرهونة بطاعته الله، وهي حكومه تقوم على (حكم الأمة للأمة) بكل أسسها وأركانها الجوهرية. ولكن تبقى المسألة في حاجة إلى شرح معنى الشورى أو لمن تكون؟
إن التبعات تقع على الأمة كلها لا على طبقة أو أفراد . ولكن هناك أساسان للشورى يؤكدهما العقاد وهما : العلم – والعمل.

ثم يأتي عنصر ثالث يرتبط بالحكم وهو موضوع «الثروة» فلا نفهم من معنى الشورى كثرة العدد على إطلاقه لأن القرآن لا يجد في مجرد كثرة العدد الدليل على صحة الرأي (وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون)^(١٧) وقد تكرر هذا في مواضع عديدة (وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين)^(١٨) ولكن إذا كانت الشورى ترتبط بالعلم والعمل – فإن هذا لا ينفي حقيقتين : الأولى – المساواة في المعاملة «إنما المؤمنون إخوة»^(١٩) الثانية أن التبعة على الأمة كلها.

ثم تأتي أهمية العمل – فأمانة الحكم تعترف بأمانة أخرى هي أمانة العمل أو الدعوة والإرشاد (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون)^(٢٠) ولكن الكل متعاون في أمانة الحكم والإصلاح كل بما يصلح له وما يصلح عليه^(٢١) .
ثم نأتى إلى مسألة توزيع الثروة ، وخلصته منع الإسراف ومنع الحرمان وإنما للمال أغراض وأهداف وهي :

– الإنفاق في سبيل الله.

– طيبات العيش.

– مرافق الحياة.

ثم إن العاجزين عن العمل لهم حقوقهم المقررة في الأموال والثروة وهي فريضة لا تبرع ولا اختيار.^(٢٢)

هنا يجب أن نتوسع في رأى العقاد بعض الشيء ، كما يذكره هو، إذ إن الأمر حتى الآن تأكيد أسس وقواعد عامة. وقد يفهم منها بعض التقيد أو بعض الأرسنقراطية العلمية إذ مامعنى القول باقتصار الشورى على فئة دون فئة؟ وهي كما ذكرت أهل العلم.

الواقع أن هذا لايعنى أن العقد يعود فيسلب الأمة حقها في الحكم أو في الشورى وسنأتى على ذلك في الكلام عن الديمقراطية السياسية ، وما سنجده من آرائه المختلفة لأن احترام إرادة الأمة والشعب واقع في فكره. ولكن الأمانى شيء والنظر في الواقع شيء آخر. كما أن هذا التقرير ليس بعداً عن المعنى الديمقراطي الصحيح ، كما يرى، لأن المفهوم يرتبط بأهل العلم وآرائهم . ولا يمكن لأمة تحت دعوى الديمقراطية تجاهل هذا في القرار السليم. ولننظر بشئ من التفصيل . يقول العقد «الحكم الديمقراطي حقائق وأشكال، أو كما يقول أهل المنطق جوهر وعرض. فأما الجوهر فهو حرية المحكومين في اختيار حكومتهم ، وأما العرض فهو نصوص الدساتير وقوانين الانتخاب وصناديق الاقتراع وما إليها، لأنها وسيلة إلى حرية الحكم وليست بغاية مقصودة لذاتها، فقد تكون دساتير وقوانين انتخاب وصناديق اقتراع ولا ديمقراطية، وقد تكون ديمقراطية ولاشئ من هذه الوسائل والأدوات»^(٨٧)

وليس العقد بموفق في رأيه هذا الذي ذهب إليه على التفصيل. وليس العقد على صواب في شواهد التاريخية ، فلم يفرق العقد في حماسه بين النظرة إلى التاريخ الإسلامي، والنظرة إلى الأصول الإسلامية كما عرضها القرآن الكريم. بل أستطيع القول إن بعض تخريجاته تحمل شيئاً من التعسف، فالعقد في حماسه الجارف يدافع عن الإسلام ولكنه يدافع عن التاريخ في كثير من الجوانب القابلة للنقد ، وينفس الحماس أهو شعور المسلم المضطهد أو هو شعور المسلم وهو في موضع الدفاع، وهو يعيش في حضارة ليست حضارته؟ وتقع الهجمات المتتالية عليه، وهي لاتفرق بين الإسلام وبين تاريخه في هجوم ظالم في أكثر الأحيان؟ . تشكيكاً في رموزه وتشكيكاً أو هجوماً على شخصياته ثم هجوماً على أسسه وتعاليمه. وحركات تبشير لاتكف عن محاولة غزو المسلمين في أراضيهم بكل سبيل . يعززها حركة مساعدة قوية من كل ما تحتاجه من المال أو سلطة يملكها الاستعمار، وتملكها الدول القوية المسيطرة على مقادير الاقتصاد والسياسة العالمية في معظم الحالات.

من هنا نرى العقد وهو يدافع عن الديمقراطية السياسية ، ينتقل من الدفاع عن أسس الديمقراطية الإسلامية، وعن سبق الإسلام لأول مرة في التاريخ في تقرير الديمقراطية الإنسانية ، ينتقل إلى الدفاع عن وجود الممارسة الديمقراطية في اختيار الخلفاء الراشدين . ويرد على من قال إنها لم تجر على القواعد الديمقراطية ليزعم أن هذا إنما نظر إلى العرض وترك الجوهر.

ويقند هذه الحجج^(٩٩) . ولكن التاريخ الذى يلجأ إليه العقاد، أو إن مصادره التاريخية ليست وحدها هى المصادر المعتمدة، ولاتخريجاته هى وحدها التخريجات الممكنة أو الواقعية، حتى لو أخذنا بمسألة إجماع الأمة ، إنما أقرر ذلك هنا من إشارة إلى الفهم الشيعى، والمصادر الشيعية سواء فى الجانب التاريخى وحده ، أعنى الواقعة التاريخية كمادة خام أو من باب التفسير والاستنتاج حتى من كتب أهل السنة نفسها^(١٠٠)

ولكن لماذا نفتح باباً أغلق أولعله من شأن المؤرخين وحدهم، وإنما نحن نحتاج الوحدة والتقريب، ولانحتاج لاصطناع مشاكل جديدة أو فرق إسلامية يفرقها اختلاف وجهة النظر، والمهم فى الموضوع لا الدفاع التاريخى لأن العقاد - كما قلت - إنما أراد أن يستلهم التاريخ، وأن يستلهم الطموح من الماضى ليقدم صوراً جديدة ممكنة فى نطاق القدرة الإنسانية. وإن قسوف أتجه مباشرة إلى استخلاص نتائجها التى يريد أن يخلص إليها فى مفهوم الشورى والديمقراطية. وهكذا نجده يقرر « وأهم من الشورى فى مبايعة الخليفة فرض الشورى عليه فى ولاية أمر الرعية، وإيست وسيلة الشورى بعد ذلك إلا مسألة تطبيق وتنفيذ، سواء كانت وسيلتها نظاماً من نظم الانتخاب أو مراجعة بالطريقة التى اختارها عبد الرحمن بن عوف لاستشارة نوى الرأى وسؤال العامة حيث تيسر الاستشارة والسؤال فى الموعد والمكان»^(١٠١)

ويشرح العقاد مسألة الكثرة والقلة فى الموضوع الحق والصواب، فيؤكد على أن الكثرة ليست دائماً على صواب أو ليس رأياً دائماً هو الأقرب بالضرورة للصواب ، ومع ذلك فلا بد من الديمقراطية ولا بد من الحياة البرلمانية، على أن يأتى البرلمان من تعيين الأمة. وإلى هذا ذهب الأفغانى، كما يشير ، وكما أورد نصوصه . فقد طالب الأفغانى بالحياة البرلمانية، أو الديمقراطية مع معرفته بصعوبة هذه المسألة، والمعول فى الحياة الديمقراطية أو الشورى لا الكثرة الغالبة أياً كانت ولا القلة من الطبقات الممتازة، سواء كان امتياز مال أو علم أو سلاح. وإنما يعول فى الأمر كله على تعاون الأمة بجميع طبقاتها وذلك كتعاون الوظائف الحيوية فى البنية الحية وفضل الممتازين دعوتهم إلى الخير وإلى الأمر بالمعروف ونهيه عن المنكر، ويقدر نجاحهم فى هذا الأمر يكون لهم من الأصوات التى تميل وتركن إليهم وتعتمد عليهم. هنا الفضل فضل القدرة على

الهداية، فإذا كان إخفاق المتأخرين كانت المسئولية جماعية مسئولية الدعاء، والمدعوين-وإذا كانت النصيحة غير ناجحة ولا مجدية وقع التخاذل فهو شامل للجميع . إنه مرض وانحلال يصيب البنية الحية وينفرد به عقد الاجتماع، عندئذ لن تصلح هذه الحالة لا للشورى ولا لحكم الطرفين . (فلا موضع للشورى فى أمة أعضاؤها أشلاء لا تربط بينها روابط الحياة ، ولاخير فى الطرفين بحال من الأحوال)^(١٠١) . وقد ذكرت توزيع الثروة . والعقاد يفصل فى الكلام عن الديمقراطية والاقتصاد فالنظم السياسية لن تتفصل عن التنظير من الجانب الاقتصادى . والارتباط كما هو معلوم قائم بين النظام السياسى والاقتصادى ولا مندوحة لفيلسوف سياسى أن يتحدث عن السياسة بمعزل عن الرؤية الخاصة للنظام الاقتصادى ولو ككل أو إشارة إلى اختيار نظام من النظم المعروفة على الأقل . والعقاد وهو يرفض النظم الشمولية ومنها الشيوعية، يرفض التفسير الاقتصادى للتاريخ كما ذكرت - ويرفض موضوع إزالة الطبقات إذا كان بمعنى إلغاء الفوارق تماماً .

وهو يفرق بين المساواة بين الناس أمام القانون وإلغاء أى سيادة بسبب الفوارق أى كان نوعها لممارسة أى شكل من أشكال الاستغلال للضعفاء من قبل الأغنياء أو اغتصاب المالكين حق المحرومين .^(١٠٢)

هذا كله ضرورة أكدها كما أكد على أسسها فى القرآن الكريم . ولكن الفوارق الطبيعية بين الناس قائمة وستقوم ، فوارق فى الرزق وشنون المال على العموم طالما كانت الفوارق قائمة بحكم الطبيعة ، وذلك من حيث الاختلاف فى درجة الذكاء والقوة والضعف والهمة والضمول . ومن هنا تنشأ أيضاً فروق فى الرزق . وإلا فكيف نفرق بين العامل النشط والخامل . هذه الفروق أساسية ومنها ما هو ثابت . مسألة المال عارضة لأنه يروح ويجهى فولى ألا تزول الفوارق هنا كما لا تزول هناك بالمعنى الذى أشرنا إليه .

وبالتالى فدعوى الشيوعية أن الديمقراطية لن تتحقق طالما كانت هناك فوارق بين الناس هى دعوى بغير دليل أو هى دعوى ينقصها الدليل .

ويبقى السؤال : هل من ديمقراطية مع اختلاف الأرزاق؟ يجيب (المجتمع الديمقراطى الصحيح هو المجتمع الذى لا استغلال فيه ولاقدرة للأغنياء على حرمان الفقراء، وهذا هو نظام

الاقتصاد الذي يحسن بالديمقراطية، وينبغي أن نترقى في تقريره وتبنيته واتخاذها أساساً لكل نظام. وهكذا شرعت الديمقراطية الاقتصادية في الإسلام»^(١٠٤) والمهم أن الإسلام يقرر القواعد اللازمة للديمقراطية الاقتصادية وهي :

١ - إبطال قوة الاستغلال.

٢ - تقديس حق العمل.

فهناك الأمر بتوزيع المال (كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) ^(١٠٥). وهناك أيضاً كراهية كرز المال : (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب آليم)^(١٠٦) وحرمة الإسلام كذلك الربا كما حرم الاحتكار من أجل رفع الأسعار. قررت الآيات القرآنية والحديث الشريف ذلك صراحة. كما حرم الإسلام أكل الأموال بين الناس بالباطل :

(ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام)^(١٠٧)

ولم تقف الأوامر الإلهية في الإسلام عند هذا الحد لأنها مع هاتين القاعدتين، قررت حق العاجز عن العمل إذا لم يكن متبطلاً أو متواكلاً وذلك بفرض الزكاة التي هي «حق معلوم» لهم^(١٠٨) ولكن كيف يكون الغبن؟ إن الغبن قد يكون للقادر على العمل أو للمجتهد إذا حرمه ثمرة عمله واجتهاده وسأوى بين الكسول والمجتهد أو حرم صاحب المزية حق امتيازده.

وعنده أن القول بالتساوى المطلق في مسألة الرزق كما ذكرت - كمسألة التساوى في القدرات- غير ممكنة لأنها غير طبيعية في البشر. وأن هذا الغبن من شأنه أن يحرم المجتمع من ثمرات كثيرة.

من هنا قرر الإسلام مسألة التفاوت كثرة للاجتهد والجهد أو كثرة للعلماء العاملين. بل إن هذا التفاوت كان بين الأنبياء والرسل أنفسهم ويستشهد بكثير من الآيات الدالة ومنها :

(ولكل درجات مما عملوا وماريك بماقل عما يعملون)^(١٠٩)

(تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض)^(١١٠)

«فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلاً وعد الله الحسنى، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً»^(١١١) إلخ.

ومن هنا يقول تعليقاً على هذه الآيات الكريمة إنها (تقرر حقيقة التفاوت بين الناس أنبياء وعلما ومجاهدين وعاملين ، غير منظور فيها إلى الوجهة المالية خاصة، بل منظور فيها إلى الواقع

الذى لامعدى عنه فى حالة من حالات الحياة الإنسانية على التخصيص، ولامعنى لتقرير هذه الحقيقة فى جميع الجوانب وإنكارها فى جانب الكسب والرزق^(١١٣)

ويشير العقاد إلى مسألة أخرى فى القول بإلغاء الفوارق تماماً أو محوها، إذ يجد أن هذا يمكن أن ينفى أو يجمد عملية النقل الاجتماعى أو الحراك الاجتماعى Social Mobility إذ إن وجود الطبقات أو التمايز طبقاً للعمل والاجتهاد من شأنه أن يغير من الأوضاع بالنسبة للفرد، وفى هذا سيكون الفقير المجتهد أول مغبون، ويرى أن المشاهدة فى المجتمع تدل على وجود هذا الحراك فما من قرية إلا ويلاحظ فيها أن أغنياء اليوم كان أبائهم إلى زمن قريب من الفقراء، كما يجد فقراء كان أبائهم إلى زمن قريب من الأغنياء، مصداقاً لقوله تعالى « وتلك الأيام نداولها بين الناس^(١١٣)»

وإذن ففى القول بمحو الفوارق غبن للفقير العامل يفقده الأمل، لأنه عندئذ يمتنع عليه التغيير والتبديل. -

وهذا رأى غريب إذ مع إزالة الفوارق فما حاجة الفقير إلى تغيير وضعه بل أين سيكون هذا الفقير فى الوضع الاجتماعى الجديد وقد زالت الفوارق .

التشريع الإسلامى

يذهب العقاد إلى أن أهم وصف فى التشريع الديمقراطى هو كلمة العموم، وهى هنا تشمل عموم المصدر، وعموم التطبيق أو السريان.^(١١٤) وهو ما ينطبق على التشريع الإسلامى. وهذا أمر تقرر فى الدراسات السياسية من حيث عمومية التطبيق، لأن العضوية فى الأمة، هى عضوية إجبارية لا اختيارية كعضوية المنظمات الاجتماعية. فالقوانين بالتالى تعد ملزمة لجميع أفراد الأمة، وهى قواعد متسلطة عليا، بمعنى أنها تعد بالنسبة لأعضاء المجتمع كلهم على السواء^(١١٥) فالاختلاف فى التشريعات لا ينفى الديمقراطية عنها، إذا انطبقت عليها صفة (العمومية).

ويحدد العقاد معنى عمومية المصدر فى أنه (تشريع لا تحتكره طائفة مغلقة لا يدخلها أحد من خارجها ، كطوائف النسب والمزايا الموروثة، أو كل طائفة تقصر الانتماء إليها على شروط لا تتحقق لكل إنسان بالعمل والعلم والاجتهاد)^(١١٦)

من هنا نرى أن طائفة الفقهاء ليست من هذه الطائفة المغلقة ، لأنه يدخلها كل من يملك الأداة ، وكذلك النظام البرلمانى المنتخب، لأنه يدخله كل من يمكنه الدخول بالانتخاب. ويعرف عمومية التسوية أو التطبيق بمعنى عدم استثناء أحد لأى سبب، سواء كان النسب أو الوجاهة أو الثروة، ولا يعفى أحدهم من العقوبة على جريمة، وهذه العمومية – كما قلت – تنطبق على التشريع الإسلامى. فالمصدر فيه الكتاب والسنة والإجماع، ثم هو مطبق على الجميع دون استثناء لأحد، وكلام الحاكم خارج نطاق التشريع، غير ملزم لأحد ، وذلك قال رسول الله (أنتم أعلم بأمر دنياكم).

وأما عمومية التطبيق فتتحقق بكثير من الشواهد والأدلة، فقد رفض الرسول أن يعفى فاطمة المخزومية من العقاب وقال : (إنما أهلك من كان من قبلكم أنهم إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد).

وليس هذا محل خلاف ، وليس لأحد أن يقول باستثناء تحت أى سبب مع سريان هذه العمومية على الرسول نفسه ، وقد قال فى مرض الوفاة (أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا

ظهري فليستقد منه، ومن أخذت له مالاً فهذا مالى فليأخذ منه ولا يخش الشحناء فهي ليست من شائى).

ثم إنه مائون لكل وال يملك الكفاءة فى الاجتهاد، بل هو مفروض عليه، إذا واجهته قضية لم يجد حكمها فى الكتاب والسنة. ومن قواعد الاجتهاد التى تحكم بصلاحيته قاعدة التيسير ، فمن حكم الفقهاء أن «المشقة تجلب العسر» وأن «الضرورات تبيح المحظورات، وأنه «لايجوز إقامة الحد مع احتمال عدم الفائدة» وأنه «لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» والمرجع فى ذلك عندهم قوله صلى الله عليه وسلم « مارأه المسلمون حسناً فهو حسن». (١١٧)

وإلى ذلك يذهب الدكتور محمد خلف الله فى أن الأحكام التى مصدرها الإجماع، لايمكن أن تكون أبدية، أو صالحة لكل زمان ومكان، وإنما يجب أن تتغير إذا لزم الأمر، أو أوجبت الظروف تغييرها (١١٨).

ومن العقوبات التى يقرها التشريع الإسلامى، حق الإمام فى التعزير ، وهو يشمل الحبس والجلد والغرامة والنفى من البلد، فالعقوبات قسماً:

قسم التعزير ، وقسم الحدود، والثانية تشمل العيب بالنساء والقتل، وإتلاف الجوارح والأعضاء ، والسرقه إلخ..

ويناقش العقاد قضية هامة فى نطاق حد السرقة، فما هى السرقة؟ وما هو المسروق؟ ومن هو السارق؟

يقول تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا، نكالاً من الله والله عزيز حكيم)*

فالسارق ليس من يسرق مرة واحدة بل هو من يعود إلى السرقة مرات ، لأننا لانسمى فرداً «كاتباً» من يكتب ويقرأ، بل من تعود الكتابة وأكثر منها. وقد يفهم من معنى النكال فى الآية معنى الاستشراء والاستفحال الذى يستوجب النكال.

ومع ذلك ، وأياً كان مفهوم السارق - فإن التوبة والاستصلاح يعفيانه من إقامة الحد .
وأما السؤال عن السرقة والمسروق ففيهما سؤال : «هل حكم المسروق المحروز كحكم المسروق غير المحروز ؟ المتفق عليه أن السرقة لاتسمى بذلك إلا أن تكون فيها مسارقة لعين المالك

على شيء هو محل الشك والفتنة...»^(١١٩) وأيا كانت قيمة المسروق فأبوحنيقة وأخرون يذهبون إلى أنه يلزم السارق غرمه، ثم لا يجمع بين الغرم والحد، كما أن الإكراه يعفى من الحد، وعقوبة الزنا يلزم فيها أربعة شهود عدول مجتمعين، وتخلف أحدهم يبطل شهادة الآخرين، ولا بد من الشهادة بوقوع الفعل، لا مجرد الشروع فيه، ثم على القاضى أن يراجع المقر أربع مرات، فإن رجع سقط الحد .

وهذه التشريعات تصدر من مصدر أعلى من مصدر الأمة وولاية الأمر، لأنها من أوامر الله. ومع ذلك فهي لاتناقض مصالح الأمة، والإمام مناط به إقامة الحد، ولكن مسؤوليته قائمة أمام الأمة، وإجماع المسلمين من مصادر التشريع. وفي هذه التشريعات الوازع ورهبة المحذور، وهي فى نفس الوقت « لاتحرم الفرد حقاً من حقوقه فى الضمان الوثيق، والفرصة الناقصة » من ذلك تأويل الشبهة لمصلحته. وهو يرى أنه مهما بلغ الأمر من إتيان هذه الأفعال مع كل هذه الضمانات فليست هى مجرد مسألة شخصية تتعلق بحرية الفرد. ثم يخلص لنتيجتين، الأولى : « أن قواعد العقوبات الإسلامية قامت فى المجتمعات آلاف السنين، ولم تكن هذه المجتمعات تعاني مما يعانيه مجتمع اليوم من الجرائم والأفات.

الثانية : صلاحية هذه العقوبات لليوم كما كانت بالأمس بينما عقوبات اليوم فى الشرائع الحديثة لم تكن تصلح فى الزمن الماضى. (١٢٠)

وينادى بعد ذلك بفتح باب الاجتهاد لأنه فريضة واجبة فى كل عصر على الإنسان الذى يخاطبه القرآن، خطاب الفعل والتفكير والعمل. ولأن باب الاجتهاد لايقفل مع فتح باب التكليف، فطالما كان هناك تكليف ، لزم الاجتهاد. (١٢١)

ويتضح من هذا اتجاه العقاد فى قضية الإسلام السياسى ومسألة تطبيق الشريعة، وصلاحية الشريعة السمحة للتطبيق فى ضوء المناهج التى عرضها. وكما سيظهر لنا من خلال رأيه فى المسائل الأخرى، وأعنى القضاء فى الإسلام ، والأجانب فى ظل التشريع الإسلامى. ولاشك أن الإسلام قد أقر مبادئ أساسية نهتدى بها وعلى ضوئها نسير، والمهم مايقدره أيضاً العقاد من فتح باب الاجتهاد فى هذه القضية الهامة.

القضاء فى الإسلام:

القضاء فى الإسلام من القواعد والنظم المنصوص عليها فى القرآن، فهو فرض لقوله تعالى (ياداوُد إنا جعلناك خليفة فى الأرض، فاحكم بين الناس بالحق.) (١٢٢)

واقوله تعالى مخاطباً الرسول (فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) (١٢٣) .

ويعرف القضاء بأنه (قطع الخصومة، أو هو قول ملازم صدر عن ولاية عامة، وهو الفصل بين الناس في الخصومات، حسماً للتداعي، وقطعاً للنزاع بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة) (١٢٤)

ونظام الفصل بين السلطات أخذ به النظام الإسلامي، فليس من وظيفة القاضي التنفيذ، مالم ينص على ولاية خاصة، وكان ينظر في بعض القضايا أكثر من قاضٍ. وكذلك جاء في النظام الإسلامي ما يشبه النقض في عصرنا إذا ثبت أن الحكم جاء على غير ما يوافق النص أو السنة. أو لم يكن يحتمل إلا رأياً واحداً.

وأمر في الإسلام بتفرغ القاضي لعمله، والتوسعة عليه، ثم هناك أيضاً قضاء الحسبة، ويناط به الفصل في بعض الأمور، وإن لم تقم بها دعوى . وهو أشبه بنظام النيابة العمومية في عصرنا، في رفع الدعوى. إلا أن الفارق هو أن قاضي الحسبة يحكم، والنيابة يقتصر عملها على رفع الدعوى إلى القضاء. (١٢٥)

أما آداب القضاء « فهو تطامن القاضي واعتقاده على النوام جواز الخطأ على أحكامه وتقديراته، ولو جاز لأحد أن يؤمن الناس بمعصمة قضائه من كل خطأ ، لجاز ذلك للنبي عليه السلام» (١٢٦)

ومع ذلك فالرسول كان ينبه الخصوم الذين يحكم بينهم إلى بشريته، وإلى أنه قد يكو أحدهم ألحن من الآخر فيصدق ، فيقضى له، ويحذر من ذلك، فإن قضيت له، فإنما هو قطعة من النار، فليأخذها أو ليركها. (١٢٧)

الإجانب في ظل التشريع الإسلامي :

يثير الكلام عن التشريع الإسلامي، موضوع الأجانب وغير المسلمين من مواطني البلاد الإسلامية الأخذة بهذا التشريع . وهل في الأخذ بتشريع دين معين مساس بغير أهله من غير المواطنين من مواطني البلد نفسه؟ فإذا قيل أن المسلم يقبل التشريع طبقاً لنظام دينه، فهل يلزم غير المسلم بهذا التشريع؟ وهل في تطبيق الشريعة الإسلامية بالتالي، نوع من الإرغام لغير المؤمنين بالإسلام؟

ويطرح العقاد مقياسين للأمر كله ، الأول : المقارنة بين التشريع الإسلامى فى هذا الشأن مع الأجانب والتشريعات العصرية.

والثانى هو التاريخ. فالأجانب فى ظل الحكومة الإسلامية آمنوا على أنفسهم وعقائدهم وأموالهم، وبيع لهم من الحقوق ما يباح اليوم للأجنى فى نظم الحضارة الحديثة، وبالرغم من وجود عوامل الشك فى الأجنى فى ذلك الوقت ، وفى النظم الحديثة نجد أن الدولة قد تبيع للأجنى النزول فى بلادها لفترة محددة، وقد تخرجه قهراً، دون حق الاحتجاج من تولته. وقد تحجر على تحركات الأجانب ، ثم هم فى النهاية لا يفتح لهم من الحقوق، ما يفتح لأصحاب الحقوق الوطنية. أما الوطنيون من غير المؤمنين بالإسلام فلهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم وكذلك المعاهدون. والدولة بعد ذلك (لا تستبيح عقوبتهم بالحدود الإسلامية فيما لا يحرّمونه ولا يعاقبون عليه، وأنهم لا يدعون إلى القضاء فى أبادم أعيادهم لقوله عليه السلام « أنتم يهود عليكم خاصة ألا تعدوا فى السبت» ولكن الأمر لا ينتهى عند نصوص الشرع والقانون، ولا يزال الحاكم المسلم مطالباً بالمجاملة وحسن المعاملة فى غير ما يبيته النصوص وفصلته العهود)^(١٢٨) وليس^(١٢٩) الأمر هنا هو أمر أهل الذمة، وإنما الأمر أمر المواطنة للجميع على السواء، ومع فتح باب الاجتهاد ومع روح النص السابق نفهم هذا ، وليس فى حكم الشريعة بهذه الروح ما يتعارض مع حقوق الآخرين مع غير المسلمين . وخاصة مع إيمان المسلم بكل الأنبياء والرسل السابقين، لقوله تعالى : (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم ، لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون)^(١٣٠)

من المشكلات الاقتصادية في الدولة الإسلامية

الاقتصاد في الدولة الإسلامية من المشكلات المعاصرة المطروحة عند الكلام عن نظام الدولة في الإسلام ، والعقاد يتناوله من ناحيتين.

الأولى : الجانب التاريخي. والثانية الجانب العصري. فالإسلام قد تناول الكثير من الشؤون الاقتصادية وكلها تدخل في نظام الاقتصاد القومي مثل : الزكاة ، والفقى ، والضرائب ، والمواريث، والقروض، بالإضافة إلى شئون المعاملات التي تسمى الآن بالمعاملات المدنية. ولا يعني هذا أن نتناول ما يعرضه بالتفصيل إذ التركيز يدور هنا على الفكرة الأساسية. وهو يريد على من اعتبر أموال الزكاة - كما حدث في الدولة الإسلامية - مجرد عمل من أعمال الخير، لا شأن له بالدولة، ولا للقانون حظ في الحكم بها. لأن الدولة الحديثة إنما تحصل الضرائب، وتصرف منها على ذات الأوجه. وهذا إن خير يعني الجماعات البشرية ولا يتعلق فقط بأخلاق الأحاد. وبعض المؤرخين الذين ظنوا أن الوهن قد أصاب الدولة الإسلامية لعدم وجود «سياسة اقتصادية» قد أخطئوا الحكم أيضاً بل إنه مجرد كلام يلقي على عواهنه، ومكمن الخطأ فيه يرجع إلى قياس الحاضر على الماضي بغير نظر إلى العوامل المختلفة بين الزمنين.^(١٢٠) ففي زمن الدولة الإسلامية لم تكن القوانين الجديدة المنتظمة للعلاقات التجارية بين الدول قد وجدت فلم يوجد نظام الدولة المفضلة والجماعة الجمركية أو التأميم وتنظيم الإنتاج الصناعي. وإنما يرجع ذلك لاختلاف الأقدمين من حيث لم يكن هناك نظام رأس المال الذي شاع مع شيوع الصناعة في عصرنا ، حيث لم تكن الآلات الضخمة التي تنتج الإنتاج الغزير والفائض قد وجد حتى تتنافس الدول على فتح الأسواق. ولم يكن هناك الاختلاف بين الدول في مصادر الثروة الزراعية والصناعية. أو الزراعة التي تنتج الخامات المطلوبة للصناعات الكبرى، ولذلك فالحكومات لم تكن تسقط أو تبقى رهناً بالسياسة الاقتصادية، لأنه إنما يحدد قيامها وسقوطها حسب قدرتها على تنفيذ مهام الحكومة في كل وقت من ناحية الرعاية وحراسة الطرق وفتح أبواب التجارة.. إلخ.^(١٢١)

هذا من الوجهة التاريخية. وهو رأي - كما نكرنا - يؤكد به العقاد اهتمام الإسلام بالجوانب الاقتصادية وشمول الدولة الإسلامية لهذه النظم، ولكن في ضوء العصر. وبالتالي

إمكانية وجود مثل هذا الاقتصاد أو الرؤية الاقتصادية الإسلامية في العصر الحاضر مع فتح باب الاجتهاد.

وإذ ذلك ينتقل العقاد إلى مناقشه نقد معاصر يقول عنه إنه يلوح أن له بعض الوجهة. وذلك هو «المعاملة بالتسليف» وهو الآن - مدار لحركة واسعة اقتصادياً. وينشأ من جراء منعها بمنع نظام الفوائد، شلل في الحركة الاقتصادية. فما الرأي الذي يقدمه العقاد في هذا الموضوع من الناحية الإسلامية؟

أولاً يرى العقاد - ضرورة التفرقة بين الفائدة على القروض في العصر القديم - وبين

الفائدة على القروض في عصرنا إذ (الاختلاف بينهما جوهرى، مع وحدة التسمية والعنوان) (١٣٢) فالقرض قديماً كان من أجل تفريغ ضائقة ولم يكن كما هو الآن نظاماً من أنظمة المعاملات المتداولة. وكان المرابون يقرطون في الشروط ويهرقون المدينين، ويأخذون القرض أضعافاً مضاعفة، وهذا ربا النسئنة الذي حرمه القرآن الكريم، وحرمته التوراة والكنيسة، والفلاسفة أيضاً ومنهم أرسطو الذي اعتبر المتاجرة بالمال نفسه محظوراً - إلخ، فإكل الربا أضعافاً مضاعفة محرم بجميع الشرائع في وقتنا الحاضر.

وإذن فما هو حكم الإسلام في نوع الفوائد في الوقت الحاضر؟ في رأى العقاد أن الإسلام (لايحرم أن يتقسم الربح بين صاحب المال ومستغل المال، قسمة عادلة، لا ظلم فيها على الطرفين، وإجراء المعاملة على هذا الأساس كاف لانتظام الحركة الاقتصادية على التسليف والثقة، إن كان هذا هو المقصود من التعاون بين أصحاب الأموال وأصحاب المشروعات والأعمال) (١٣٣)

أما جمع المال وتكديسه من أجل تكديس العاملين واستغلالهم فهو وصمة ونكبة في العصر الحديث يجب التخلص منها. أما حكم الإسلام في الاقتصاد القومي فيظهر من الآيات المحكمة الآتية (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً..) (١٣٤) «والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً» (١٣٥) صدق الله العظيم.

العلاقات الخارجية :

ويرتبط الكلام عن التشريع الإسلامى أيضاً بالعلاقات الخارجية أو العلاقات الدولية. ويرى العقاد أن تأكيد الإسلام على الديمقراطية له أهميته في مسألة العلاقات الدولية، لأن نظام الحكم في الأمة، وثيق الصلة بالعلاقات الخارجية. فلا تكثر الحروب إلا في الدول التي تخضع للحكم

المطلق، إذ من شأن الديمقراطية أن تراجع الشعوب نفسها كثيراً قبل الإقدام على الحرب. ولا تتخل حرباً بون ضرورة ومقتضى. والشواهد التاريخية تبين أن الحروب إنما تكثر في الأمم التي تحكمها الديكتاتورية . وقد كانت الحروب دائماً تبدأ من جانب الدول التي تخضع للسلطان المطلق، إذ لارقيب أو حسيب من الرعية، وإنما هي أهواء الديكتاتور في طلب الشهرة والفخر بالحوال والطول في غير مصلحة معلومة^(١٣٦)

ربما اختلط الأمر على البعض ، أن الديمقراطية الإسلامية غير هذا المفهوم للديمقراطية الذى ينظم مسائل الحرب ويحجم عنها لغير ضرورة. أو أنه ينفى وجود العلاقات السلمية بين الدولة الإسلامية وغيرها ، وذلك لأن الإسلام شرع الجهاد . والجهاد معناه القتال. ولكن العقاد يرى أن الديمقراطية الإسلامية على العكس من ذلك تعد أوفق النظم الحكومية لتمكين العلاقات السلمية بين الأمم. فالعالم في نظر التقسيم الإسلامى - ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - قسم المسلمين .

٢ - قسم المعاهدين.

٣ - قسم الأعداء

وإيس عند العقل تقسيم أوفق من هذا التقسيم. والأمر بالنسبة للأمم الإسلامية أن الحرب فيها حرام. ومن أقدم على العدوان فواجب على المسلمين رده عن عدوانه بنص القرآن الكريم (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بقت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تقىء إلى أمر الله، فإن قات فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين)^(١٣٧) والنصوص فى هذا المعنى فى الكتاب والسنة كثيرة.

وأما المعاهدون فإن قبلوا عهد الذمة (فاعلموا أن لهم مالمسلمين وعليهم ما على المسلمين) كما جاء فى الحديث الشريف.

والإسلام يؤكد الوفاء بالعهد طالما التزم الطرف الآخر به (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنتقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً)^(١٣٨)

وأما مفهوم الجهاد فيوضح العقاد أن ثمة فارقا وذلك لأن «محاربة السلطة بالقوة غير محاربة الفكرة بالقوة ، ولابد من التمييز بين العملين لأنهما جد مختلفين»^(١٣٩)

ويؤكد العقاد أن الإسلام لم يبدأ بالقوة بل العكس هو الصحيح لأن سادة قريش لم يكونوا أصحاب فكرة عارضوا بها العقيدة الإسلامية، بل كانوا أصحاب سيادة موروثية وقد هاجموا المسلمين من أجل هذه السيادة ومن أجل سطوة الحكم والجاه. وكل من حاربهم الإسلام كانوا من أصحاب السلطة التي تمنع الفكرة والدعوة إلى الخير . فالقوة إذن لاغنى عنها في مقابلة القوة. وبعض الدول العصرية استباحات أسباباً للعنوان لايقرها الإسلام، ولم تكن من أسباب غزواته وحروبه.

أقول إن من هذه الدول، من استباحات أن تفرض على بعض البلاد، فتح الأسواق للتجارة وإلا استباحتها عنوة أو بالاتفاق مع غيرها.

وبعض الدول استباحت فتح البلدان بدعوى الحضارة وأمانة الرجل الأبيض ورسالة التقدم.

وبدل أخرى استباحت أن تعلن ضم إقليم من الأقاليم إليها وتعتبره داخلاً في حوزتها ولايجوز معاملته عن غير طريقها، وتستبيح العدوان على من يخالف ذلك.

أما الجهاد الاسلامى فنحن نجد أنواعه ومنه :

١ - مقاتلة المعتدين على المسلمين (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)^(١٤٠)

٢ - الجهاد بحجة الكتاب والإعراض عن منكره :

فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً^(١٤١)

٣ - ثم جهاد من لايقبل الدعوة ولا يعاهدو على الإيمان.

وهذا الجهاد غير العدوان والتسلط. وجهاد المحارب له آدابه المرعية فلايجوز غير مقاتلة المقاتلين ولكن لايجز قتل امرأة ولاصبي، ولاشيخ ، ولا مقعد ولايابس الشق، ولا أعمى، ولا مقطوع اليد ولا معتوه ولاراهب فى صومعة ولاسائح فى الجبال لا يخالط الناس^(١٤٢) ويجوز الأمان والموادة فى القتال وبشروطها، وقد أمر برعاية عهود الأمان والموادة، طالما لم يتبين غدر من جانب العدو.

ومن هذا المنطلق فى ضوء هذه القواعد ، يناقش العقاد الغزوات الإسلامية ، ويبين خضوعها جميعاً بملابساتها لهذه الشروط. وتحت هذه الظروف. ويؤكد العقاد على السلام بين الأمم، ويرى أن هذه الأحكام الإسلامية هى فى النهاية تجعل الدولة الإسلامية (مثالاً للدولة التى تنتظم فى أسرة الأمم وتجرى علاقاتها معها على سنن واضح وعهود مرعية وأمان مصون)^(١٤٣)

الوعي السياسي في البلاط الحزبية

السياسة في العالم العربي من أهم المسائل التي تشغل أيضاً فيلسوفنا ممارسة وفكراً. واكتنا هنا لانتظر إليها من حيث الناحية المباشرة المحددة في قضايا مطروحة، ولكن ننظر في الأطر العامة، وفي الإمكانات في مجال الممارسة السياسية، بالنسبة للعربي، ولعل أول هذه الأمور هو السؤال عن الوعي السياسي عند الإنسان العربي، كيف هو؟

ويبدأ العقاد بتحديد المفهوم، فنجد أن للوعي السياسي عنده مقياسين :

الأول : يطابق معنى الوعي القومي أو الوعي الوطني.

والثاني : يطابق معنى الوعي الاجتماعي أو الوعي المدني ، وهنا نسأل : ما حظ الإنسان

العربي من هذين النوعين من الوعي السياسي؟.

ويؤكد العقاد حظ العربي من الوعي القومي منذ أقدم العصور، ويرجع هذا إلى

أسباب ثلاثة:

١ - العصبية - ٢ - وحياء الحرية - ٣ - والحيوية القومية.

- بالنسبة للعصبية ، فالعربي منذ نشأته الأولى يعتز بنفسه وأصله، ويحافظ عليهما، ويرى

كرامته في ذلك. ومن حيث الحرية ، فقد كان العربي حراً في ترحاله وتقله ، لا يقيد بشيء ، فهو

يذهب حيث شاء، ويقول ما يشاء، فقط يحد من حريته الآخرون من أبناء الجزيرة لغيرتهم على حقوقهم مثله. (١٤٤)

- الحيوية القومية، وتظهر في الثقة بالنفس والاعتداد بالشخصية ، وذلك نجده في العربي

كفرد وكأمة . وقد كان العربي يعتز بنفسه ويثق فيها بالنسبة للشعوب التي حوله، كالفرس والروم

والأحباش. وليس للعربي قوة الدولة مثلهم، ولا الغنى ولا الحضارة، لأن حظهم من ذلك أكبر .

وإنما يفاخر بعنصر وعزة القومية فهذا عنده يكفي ما يملكونه. ووقائع التاريخ كثيرة في ذلك .

ويستشهد برفض أحد أمراء الحيرة مصاهرة أحد الأكاسرة، وقد كان يخضع له. قال : (أليس له

في مها العراقيين ما يغنيه؟) وذلك بالرغم من خضوع الأمير لكسرى ، ويعلق على ذلك بأن ذلك

(غاية في النخوة القومية لتجاوزها غاية بين القديم من الأجيال البشرية والحديث) (١٤٥)

وقد كان هذا موقف العربي قبل الإسلام حيث لادولة ولاسلطان. فلما قامت دولة الإسلام
أضاف عزة السلطان إلى عزة العنصر ، وعزة العقيدة . ثم قامت الشعوبية تحارب هذا .
ولايقدم عند العقاد في هذه الحقيقة، خضوع العربي لحكم الغريب، كحالهم في الدولة
العثمانية. وتفسير ذلك عنده، ليس مرتبطاً بأن ظهور الوطنية لم يكن ممكناً قبل القرن الثامن
عشر، أى قبل انتقال الإنسان من حيز الغرائز المشتركة إلى حيز الصلات الثقافية والروحية
الخاصة بكل مجتمع. وإن فقد كان هذا في العالم كله، فقد كان هناك توافق بين جامعة الأمة،
وجامعة الدين.

وفي الجامعات الدينية يرضى الإنسان أن يحكمه شخص من خارج وطنه يتفق معه في
الدين، ولايرضى أن يحكمه فرد من وطنه يخالفه في العقيدة. ومن هنا لم يكن العربي يشعر بأنه
يحكمه غريب، فالذى يحكمه إنما يحكم بشريعته. ومن ناحية أخرى، فالبعد ووجود ولاية في
الجزيرة يحكمون أجزاءها لم يجعل العربي يشعر بأنه تنازل عن سلطانه القريب ومع ذلك فعندما
ظهرت الحركات الوطنية، كان العرب أسبق إلى التمرد وطلب الاستقلال (وايست ثورات اليمن ولا
ثورات النجديين بزعامة محمد بن عبد الوهاب، ولا ثورات لبنان وسورية ومصر والسودان،
إلحركات قومية في الصميم، وإن لاحت للنظرة الأولى في صورة الشقاق المذهبي أو صورة
الانتقاض على الظلم والاستبداد) ويؤكد العقاد بالأدلة التاريخية وجود الوعي السياسي.

وهذه القومية حية ومزالت، والأمل معقود عليها في هيانة أرضهم، وغيرتهم على حقوقهم،
والسعى إلى تثبيت قواعد الحرية في الوطن العربي.

أما الوعي السياسي بالمعنى الثانى، أو بمعنى الوعي الاجتماعى أو الوعي المدنى ، فهذا
يختلف من أمة إلى أمة، ويتوقف على درجة الارتقاء، وعلى مدى مشاركة الفرد في حكم بلاده،
ومدى اتفاق مصلحته ومصلحة القانون، حتى يصبح بنفسه أميناً على الحكم دون حاجة إلى نص
أو خوف من القانون.

وعنده أن أرقى الشعوب في ذلك إنجلترا لتعليقات يديها، تاريخية واقتصادية وجغرافية
أولاً. أما عنا نحن العرب فليس من الممكن أن يتحقق لنا ما تحقق لغيرنا في مئات السنين، بينما
لم نزل استقلالنا إلا من قريب، ومع ذلك فلسنا محتاجين إلى كل هذه السنين لتحقيق المرجو لأننا
سنستفيد من خبراتنا وخبرات الآخرين، كما أن النخوة القومية التى ذكرناها لنا فيها مدد وذلك
(كلما نازعتنا مآرب الأحاد، فأوشكت أن تذهلنا عن مصالح الجماعات.)

موقفه الحقايق من العنصرية Racism

إيمان العقاد بكرامة الإنسان والحرية الفردية يدفعه إلى رفض كل ألوان التعصب العرقى ،
وموقف موضوعى يفند هذه الدعاوى وإن كانت المسألة فى حكم العلم هى من قبيل الخرافة.
والعنصرية تربط أساساً بين السمات الثقافية والعنصر. وبالتالي تفوق بعض السلالات على
الأخرى بسبب وراثى، وبالتالي فتفوق بعض الأمم على الأخرى يرجع لتفوق بعض السلالات
بصفات بيولوجية خاصة بها وعوامل اجتماعية بيئية . ومن هنا انتقلت هذه العنصرية إلى المجال
السياسى وكان لها تأثير بالغ فى هذا المجال.^(١٤٦)

والعنصر أو الجنس Race هو اصطلاح يطلق على مجموعة سكانية بها سمات خاصة
تميزها بيولوجياً، ولكن ليس هناك فواصل وراثية بين الأجناس المختلفة ولداخل الجنس الواحد.
وليس هناك أيضاً أى ارتباط بين هذه الصفات الوراثية وقدرات مثل الذكاء أو المزايا الحضارية.
وقد أدى الاختلاف فى المظهر بين الأجناس إلى هذا الاعتقاد والتقسيم إلى الجنس الجيد
والجنس الردى . ولكن يمكن القول أنه من الوجهة العلمية لا يوجد ارتباط بين الخلافات السلوكية
والجنس، أو قل إن هذه الاختلافات الاجتماعية والحضارية لا ترجع إلى العنصر بالرغم من تأثرها
بالعوامل البيئية والزمنية والجغرافية بل إلى هذه ترجع مثل هذه الاختلافات.^(١٤٧)

وموضوع العنصرية والتفوق الأرى خاصة ربما خفت صوته بعد الاتجاهات العلمية الحديثة
التي أظهرت خرافة هذا القول، ومنها الدراسات المختلفة ، ودراسات اليونسكو أيضاً. إلا أننا
نلمح الآن فى العالم بعض الاتجاهات أو الأحزاب الصغيرة إلى حد ما، حتى فى ألمانيا تعود إلى كل
هذه الخرافات. وكذلك الأمر فى شعوب أخرى، ربما إن المسألة لا تستأهل النظر من اللحظة الأولى
ولكن يجب الحذر وقد تصاعدت الاتجاهات تحذر من ادعاءات بروجنسكى فى روسيا، وقد سخر
من العرب والمسلمين. وشبهه البعض فى هذه النزعة بهتلر فى بدايته. إلخ.

أيا كان الأمر فإن العقاد قد تناول النزعة العنصرية وردّها لأصولها التاريخية وفند حججها
وتناول أشكالها المختلفة . وهنا نلمح العرض خاصة من الزاوية الفلسفية بعد أن تناولناه من
الزاوية التاريخية عندما أظهر الادعاءات بسبق اليونان فى الثقافة والعبريين فى العقيدة ، ثم بين
فضل العرب وبقع عنهم مالحق بهم من أباطيل.

أصول الدعوة العنصرية :

الدعوة العنصرية من الهجمات التي توجه إلى العرب في أكثر من شكل . ولعل الجانب الفكري في اتهام العقلية العربية من أهمها . وككل الدعوات الاستعمارية والمضادة للأمة العربية يناقشها العقاد ويفندھا ، ولعل تنفيذ الدعوى العنصرية علمياً الآن قد صدرت فيه الأبحاث الكثيرة من شتى الجوانب، ولكن يبقى مع ذلك لتفنيد العقاد مثل هذه الدعوات قوة العرض من جهة والتفرد من جهة أخرى في بعض الآراء والحجج التي يسوقها في سياق عرضه للموضوع الذي يشمل - كعادته في تناوله مثل هذه الموضوعات - النقاط المختلفة والزوايا المتعددة للمشكلة المطروحة للبحث. ويعتينا هذا الموضوع من أكثر من زاوية. يعنينا لتعرف رأى المفكر الذي نتناوله في مثل هذه الدعوى نفسها، وهي لاتتفصل عن سياق العصر، والتيار العام في الفلسفة السياسية.

ويعتينا أن نرى من جهة ثانية رأيه بوصفه مفكراً يعبر عن أمة هي في موضع الاتهام وخاصة في الزوايا العقلية والفلسفية ، وكيف رآها وكيف نظر فيها؟! وإن تعتينا الآراء العلمية المختلفة التي ساقها إلا بقدر ما تظهر لنا رأيه الخاص في الرد على «رينان» في قوله بأن الجنس السامى أدنى من الجنس الآرى.

وقد استغرب الدكتور «إبراهيم مذكور» هذا الرأى أن يأتى من فرنسى مع أن الفرنسيين خصوم العنصرية السياسية، أشار لذلك في كتابه «الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه» فقال (ومن الغريب أن الفرنسيين خصوم العنصرية السياسية هم الذين أثاروا وبذروا بذوراً عنصرية علمية فلسفية امتدت بعض أثارها إلى القرن الحاضر. فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس السامى بون الجنس الآرى، وكان لرأيه وزنه في فريق من معاصريه وصداه لدى بعض أتباعه وتلاميذه، ذلك لأنه كان أستاذ اللغات السامية غير منازع وأعرف الناس بالمسلمين في عصره) (١٤٨)

وذهب الدكتور إلى أن رأى «جوتيه» كان امتداداً لهذا الرأى في قوله بأن العقل السامى لاطاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلة أو مجتمعة بغير تناسق وانسجام أو ارتباط، أو أنه عقل مباعدة وتفريق فهو يفرق ويباعد ولا قدرة له على الجمع والتأليف. فيما العقل الآرى عكس ذلك لأنه يواف بين الأشياء وذلك بانتقال تدريجى. وبالتالي فله القدرة على الجمع والمزج.

والعرب الساميون بالتالى لاقدره لهم على المزج والربط فلا تنتظر منهم نظريات أو قوانين ، وبعثاً التماس رأى علمى أو فلسفة عندهم، وخاصة أن الإسلام قد ضيق أفهامهم وانتزع من بينهم كل بحث نظرى حتى أصبح العقل المسلم يحتقر العلم والفلسفة . ويرى رينان أن مايسمى بالفلسفة العربية ماهو إلا محاكاة وتقليد لأرسطو. وكل الآراء يونانية كتبت بالعربية.(١٤٩)

ويرى العقاد أنه ليس فيما استغريه الدكتور مذكور موضع للعجب . فالكلام عن خلو الفرنسيين من العنصرية خال من المعنى ويناقض المعروف عن نشأة العنصرية عند الأوربيين. بل إن اسم فرنسا من التمييز نفسه، مستمد من التمييز بين عنصر السادة الحاكمين وعنصر العبيد المحكومين (١٥٠)

(فإن اسم فرنسا مستمد من اسم قبائل الفرائك الذى أصبح علماً للحرية والإصرار لأنهم كانوا ينظرون إلى الشعب الأسمى فى تلك البلاد كما ينظر السادة إلى المستعبدين ، ولا تزال هذه الكلمة فى اللغات الأوربية مقترنة بمعنى الحرية والصراحة، ومعنى الحقوق السياسية وحقوق الانتخاب Franchise وما إليها من مزايا الحكم والنيابة)(١٥١)

ويرجع العقاد الدعوة العنصرية فى أوربا إلى فرنسا ، ولا مجال لنفى العنصرية عن الفرنسيين لمعاداتهم للألمان الذين يتشيعون لهذه الدعوة لأنهم قد نقلوها أصلاً عن الفرنسيين، وذلك عن العالم الفرنسى المشهور فى القرن التاسع عشر «جوزيف آرثر دى جونيو» وقد عرفت دعوته باسم «Gobenism» نسبة إليه ومع شريكه الفرنسى «لابوجيه Lapouge» وقبل ذلك كان المفكرون الألمان يرفضون الدعوة العنصرية وعلى رأسهم «هردر» و«جيتى» و«نوفاليس» ومن الكتب التى اشتهرت فى ذلك العصر كتاب هردر عن فلسفة الفوارق بين الأجناس وفيه يرفض هذه الفوارق والقول بوجود أجناس أربعة أو خمسة، ومن كتاب جونيو عن الفوارق بين الأجناس البشرية شاعت الدعوة إلى تميز الأريين وشاع ما ادعاه من اعتماده على أسس تشريحية، فى هذه المفاضلة. وفى الوقت نفسه ظهر رأى رينان فى التمييز بين الأريين والساميين (ورينان وجونيوز ميلان فى الاستشراق يكتبان عن الفرس واليهود) وأعجب الألمان بإشادة جونيو بالجنس الجرمانى لانتعاشه هو نفسه إلى قبائل الفرنك الجرمانية ، فنقلوا عنه وتهافتوا على المذهب وأشاعوه . فأسباب العنصرية كما هو شائع بين الباحثين ترجع إلى ثلاث علل، للفرنسيين فيها حظ وافر:

١ - تحرير الرقيق لما دعا البيض إلى إلغاء الرقيق للمساواة بين البشر.

٢ - حركة الاستعمار.

٣ - مبادئ الثورة الفرنسية^(١٥٣)

١ - فقد اتفق تجار الرقيق على إنكار المساواة ودعوى التفرقة بين الأجناس وبين السود والبيض وبين السادة والعبيد. وكان لفرنسا حظ كبير في تجارة الرقيق.

٢ - وكذلك الحال في حركة الاستعمار، فقد قامت على الادعاء بما يسمى رسالة الرجل الأبيض لما يمتاز به عقلياً ونفسياً وخلقياً على الأجناس الأخرى . وفرنسا حظ كبير في دنيا الاستعمار.

٣ - كما ظهرت حركة سميت بحركة رد الفعل على دعوى المساواة بين الطبقات التي جاءت مع الثورة الفرنسية وكان جونيرو من الداعين إلى رفض ذلك وحجته تميز السادة النبلاء على الدهماء. وقد شاعت هذه الدعوى في فرنسا قبل غيرها من الدول^(١٥٣)

ويؤكد العقاد في رده على رينان فضل الشرقيين على اليونان في الدراسات الكونية والفلسفية . وكان يمكن لرينان لولا الهوى والذرض الذي ذهب إليه أن يكتشف بنفسه. لو سأل عن العلة في ظهور الفلسفة اليونانية بادئ الأمر في آسيا الصغرى والجزر الآسيوية فقط. ولو سأل نفسه لماذا لم تظهر في جزيرة كريت قبل اتصال اليونان بمصر وبابل.

ويلخص العقاد رأيه في الموضوع كله بقوله (القسطاس المستقيم في هذه المسألة التي حاقت أباطيلها بالأوربيين كما حاقت بالشرقيين، فهو ثبوت الاختلاف بين الأجناس البشرية وثبوت الأسباب الطبيعية في تعليل هذا الاختلاف ، فكل ما جاز على الشرقيين من هذه الأسباب فقد جاز مثله من قبل، ويجوز (مثله من بعد على الأوربيين وغير الأوربيين)^(١٥٤)

الجديمقراجليه والتقدم الإنساني - وموقف العقاد من الفاشية Fascism

يقترب إيمان العقاد بمستقبل الإنسانية بإيمانه بالديمقراطية، كنظام، فأيمانه بحرية الفرد. وإيمانه بالله، كما يعرفه في العقيدة الإسلامية - وقد سبق شرح هذا ومن هنا كان موقف العقاد من النظم العنصرية. موقف الرفض القاطع، قرأناه يهاجم الفاشية في كتابه الحكم المطلق الذي نشر ١٩٢٨. وقد هاجم الفاشية لأنها تلغى الفرد في سبيل المجموع، وليس له قيمة في التاريخ فيجب أن يستغرق في المجتمع، وفي هذا المجتمع يصبح الفرد الخارج عن الحكومة بغير حق في أي شيء

ويرى العقاد أن الفاشية أخت الشيوعية إلا أن الشيوعية تمنى الفرد بالحرية بعد تحقق خصائصها كاملة، وعندما يتخلص من الضغط الاقتصادي تزول الطبقات. أما الفاشية فهي تنفي حتى هذا الحق مستقبلاً عن الفرد. ويلاحظ العقاد أن دعاة الفاشية يقولون إنها تصدر عن مبادئ عامة مقابلة للديمقراطية، وهذا معلن في مبادئهم، فأعلنوا أن الأمة ليست هي جيل واحد أو مجموع الأحياء، ولا هي آلة للأحزاب. بل بنية يدخل فيها سلسلة من الأجيال وبها يعد الأفراد جزءاً عارضاً، أو هي جميع العناصر المادية وغير المادية التي تنطوي عليها القومية^(١٥٥) وليس من جديد في هذا التعريف وإنما الجديد استخلاص الفاشية الذي يجعل الحكومة هي كل شيء، ثم ترفض بعد ذلك كل ما يخرج عنها سواء كان حزباً أو هيئة أو غيرها. والفرد لاقية له لأنه عارض في التاريخ.

ويناقش العقاد الفاشية تاريخاً وتطوراً كما يعرض لمحدث النظام وهو «موسوليني». والفاشية كنظام سياسي أحدثه موسوليني بعد انفصاله عن الحزب الاشتراكي الإيطالي منذ ١٩٢٢ وحتى انهيار دول المحور ١٩٤٥ «وتقوم الفاشية على دكتاتورية الحزب، وتمجيد الدولة، وإلهاب الشعور الوطني، وصيانة النظام والقانون ومناهضة الفوضى، والقضاء على المخربين، وتنظيم دور النقابات المهنية مع استعمال القوة لتحقيق الأغراض السياسية، والنزوع إلى الطول العسكرية بما فيها الحروب لأنها تقوى الشعور القومي وتشجع الفرد في سبيل المجموع، بمعنى أن الفرد لا يوجد له بوصفه فرداً وإنما يستمد وجوده وقيمه وكرامته من شخصية الدولة. ويمكن إيجاز كل ذلك بالمبدأ القائل: «كل شيء للدولة، ولا شيء ضد الدولة، ولا شيء خارج إطار الدولة»^(١٥٦)

وبالرغم من محاربه الفاشيه للشيوعية إلا أن العقاد - كما ذكرت - يربط بينهما في القضاء على الفرد. والواقع أن هذا الاقتران الذي يقيمه العقاد بين الاثنين نجد حوله جدلاً كبيراً . وأن جمع هذه النظم تحت عنوان الشمولية Totalitarianism قد شاع . وفي الولايات المتحدة نجده عند كارل . ج. فريديريك CARL.J.Friederec وهو يقول بمماثلة بين الفاشية والنظام السوفيتي. ومع اعتراف فريديريك بوجود فوارق إلا أن هناك ستة أسس أو أوجه منها خمسة ذات طابع تأسيسي وواحد ذو طابع أيديولوجي وهو الأول. هذه الأسس هي :

- ١ - أنهما أكثر قريباً فيما بينهما من أى نظام سياسى آخر.
 - ٢ - أن هذه ظاهرة يختص بها القرن العشرون وهو قرن التكنلوجيا والديمقراطيات. وعنده أن هناك فروقاً عميقة بين هذه النظم الشمولية والنظم الاستبدادية القديمة^(١٥٧) أما عن الأسس الستة التى أشار إليها :
- فهى - (أيديولوجية رسمية أى هيكل رسمى لعقيدة شاملة تغطى كل مظاهر الحياة البشرية.

٢ - جهاز حزب فرد يقاد بيد (ديكتاتور).

٣ - جهاز رقابة بوليسى.

٤ - حصر كل وسائل الدعاية.

٥ - حكر أو حصر كل الوسائل العسكرية.

٦ - الرقابة المركزيه وتوجيه الاقتصاد بأكمله^(١٥٨)

ويركز البعض على أن الفاشية ليست عقيدة لأنها تركز على الفعل. وكان موسوليني نفسه يردد دائماً أن العمل يفضل القول. ويرفض كل النظريات السياسية ليركز على نقطة واحدة - كما يقول - هى الأمة. لم يشعر بحاجة الفاشية للعقيدة إلا فى « ١٩٢٩ - ١٩٣٠ » ومع ذلك كانت عقيدة مبهمه وانتهازية. وكذلك فعل هتلر حيث أكد على الإرادة. وفى كتاب (تاريخ الفكر السياسى) أن عقيدة موسوليتى أو هتلر وغيرهما فيها أقل عدد من المبادئ لأنها أساساً مبادئ عمل^(١٥٩).

ونعود إلى العقاد الذى يرفض كل النظم الشمولية، كما قلت، ويتناول الأسباب التاريخية ولكنه يدحض حجة الفاشيين فى القول أن هذه الأسباب ومنها شيوع الفوضى وكثرة الاضطرابات

فى إيطاليا^(١٦٠) كانت ضرورة . ولكن العقاد يرى أنه لم يكن لها موجب ولا كانت هى العلاج الوحيد الممكن فى تلك الأيام .

فالحقيقة كما يقول توشار . أن الفاشية - كما ولدت من اليأس ومن الأزمة ومن البطالة والجوع . هى حركة عصيان ضد الليبرالية وضد خرافات الآلة والتقدم^(١٦١)

والمهم أن العقاد يرقض هذه النزعة، وقد فشلت فعلاً لأنها لم تحكم كما تحكم الأحزاب الديمقراطية ، ولكنها نزعت الأحزاب الأخرى بقوة السلاح والإرهاب ، وإذالك فهى عنده (ديمقراطية ناقصة مشوهة أو هى استبداد ناقص مشوه لأنها ليست من الليبرالية وليست من الاستبداد القديم)^(١٦٢)

ويؤكد رأيه بتولى موسولينى ست وزارات فى آن واحد، فعلى أى شىء يدل هذا ؟ - إنه يدل على أنه نظام محصور فى فئة. فلا يجد رئيسها ستة رجال يطمئن إليهم كفاءة وإخلاصاً. ثم يخلص إلى أن ما يحدث فى إيطاليا فى ذلك الوقت، مع ذلك ليس دليلاً على فشل الديمقراطية بل هو حالة عارضة ، لأن الفاشية مع ذلك ، وإن كانت لا تعترف بحرية الأفراد فهى تعترف بإرادة الشعب، ثم هى استخدمت إرادة الكثرة لإرهاب القلة الصغيرة. وهى أيضاً قوة وطنية وليست قوة أجنبية ، وهى لم تتساهل فى مطالب البلاد مع الأجانب وقد نشأت فى بلاد منقسمة وتتفاوت فيها الأوضاع الاقتصادية، حيث يهاجر العمال وتتعطل المصانع.

ثم يوجه العقاد خطابه وعينه على مصر فيقول (ماذا كانت تكون خواطر العمال والمعوزين فى مصر بعد الحرب العظمى لولا الحماسة الوطنية التى استفرقت فيهم كل عاطفة ومصرفتهم عن الشيوعية وحرب الطبقات، والتى يخدمونها اليوم ما استطاعوا ليتركوا مكانها خلواً نوسواس المصلحة وانجواء الدعاة!)^(١٦٣)

والعقاد وهو يرفض المذاهب الشمولية كما رأينا - انتصاراً للحرية الفردية يؤكد فى نفس الوقت على التبعية والجواب الملازم لهذه الحرية . ومن هنا يأخذ على الدراسات الاجتماعية فى مجال الإجرام أو البحث عن أس باب الجريمة. وما يراه هو أن هذه الدراسات تركز على الأسباب التى تعود إلى المجتمع، فيشير إلى الظروف المعيشية وأساليب التربية والحروب والتطورات أو الإعلام. ولكنها تعنى أن العلاقة بين الفرد والمجتمع علاقة متبادلة. قد يكون المجتمع جانباً على أفراد. ولكن قد يكون أيضاً فى حالات أخرى مجنباً عليه . فالمجتمع ليس (شجياً ضخماً مستقلاً

عن أفراده يبطش بهم وهو آمن منهم أن يمسه بسوء. بل هو على كل حال مجموعة من أولئك الأفراد يسيئون إليه ويسوء إليهم، ولا يصح على أية حال أن يتجربوا من تبعاتهم وجرائر أعمالهم فيمايجنونه عليه)^(١٦٤)

ويلاحظ العقاد إلى التشبيه، فلو وجدنا بحراً يكثر فيه غرق السفن وأرسلنا بعثة تستطلع فعادت للتحدث عن الزوابع والأعاصير والأمواج والتيارات دون أن تحدثنا عن المادة المصنوعة منها السفن ، وعلم البحارة بفنون الملاحة ووقود هذه السفن والحمولة إلخ. هل يمكن أن يغفينا التعليل بالأحوال الجوية وأمواج البحر دون هذه المعلومات لنعرف الأسباب الحقيقية . ثم يعود فيؤكد أن أفة العصر هي الكلام عن الحقوق ونسيان الواجبات. فمنذ ثلاثة قرون كثر الكلام عن الحقوق المطلوبة ، والمهضومة ، دون أن تقترن بالواجبات، ويؤكد العقاد على أهمية المسؤولية الشخصية فلا فيتحقق الإصلاح في الغد بدون الاعتماد عليها . وعند العقاد أنه يمكن تقسيم التاريخ قسمين : العصور الماضية والشعار فيها « يجب عليك» والعصور الحديثة وشعارها «يحق لك»، وهما تقيضان.

تديماً كان الشباب يسمع من الدين والبيت والأب والحاكم القول « يجب عليك» أما في العصور الحديثة فقد شاعت صيحة الحقوق حتى كاد الناشئ أن يقول : يحق لي كل شيء ولا يجب على شيء .

هنا يسأل العقاد عن الصواب في هذا الأمر؟

والواجب عنده في الأخذ بهما معاً. وهذا يتمثل في المسؤولية الشخصية والإيمان لأنها تعلم الناشئ: الحقوق والواجبات معاً. وإصلاح المجتمع وإصلاح الأخلاق يجب أن يقوم على هذه المسؤولية.

هنا نأتى للتجربة الفاشية وموسوليني، فيقول العقاد إنه مع دعوة موسوليني الفاشية، ظن بعض الناس أنه توصل للحل في المسألة الأخلاقية ، وذلك (لأنه يروض الجيل الجديد في بلاده على الطاعة العمياء فلا يلفظ بحق ولا يبحث عن واجب،، إلا أن ينقاد لمن يقوده بغير سؤال»^(١٦٥)

ويشير إلى قوله السابق في ذلك بأن الفاشية تهدم بذلك الأخلاق لأن الطاعة العمياء لن تصلح أخلاق الناشئ ، فالطاعة عند الآلات والحيوان أكبر، وإنما الذي يمتاز به الإنسان هو الطاعة المسؤولة أو طاعة الشعور بالتبعية والنهوض بها وعيناه مفتوحتان^(١٦٦) ؛ ولذلك فشلت هذه

المحاولة الفاشية عند أول امتحان حيث انهزم ثلثمائة ألف من الذين رياهم موسوليني منذ الطفولة أمام عشرين ألفاً. لماذا؟ لأن تربيتهم كانت على الطاعة العمياء، فهربوا من المسؤولية وهربوا من الحيرة والاختيار، هي إذن تربية بغير أخلاق، والتربية الصحيحة تقوم على الأخلاق. والأخلاق لاتقوم بغير شعور التبعة والواجب والمسئولية. هذه التبعة التي (ينهض بها الإنسان على علم بحقه، وعلى علم بواجبه وعلى هدى مما ينبغي له بين قومه ، وما ينبغي عليه)(١٦٧)

موقف العقاد من النازية Nazism

تمهيد

اهتم العقاد بدراسة النماذج الإنسانية ومنها رجال السياسة، ومن شارك في التاريخ السياسي. ويربط الكثيرون بين العقاد وتوماس كارل ليل في مسألة دور البطل في التاريخ والأبطال، وعبادة الأبطال (Heroes and hero - worship) اتجاه في التاريخ يؤكد على أهمية دور البطل، ويجعل للبطل في التاريخ الدور المحرك. ولكن العقاد لا يفرط في دور البطل كما يظن البعض، بل يعطى الممتازين من بنى الإنسان حقهم. ولا ينسى دور الشعب ولا العوامل المختلفة المحيطة به، وهو يصرح في حديثه بأن البطل كالقائد للجيش - ماذا يفعل الجيش بغير قائد وماذا يفعل القائد بغير جيش؟^(١٦٨)

وموضوع البطل يهتما هنا في موضوع السياسة وموضوع الديمقراطية، لأن العقاد وهو يؤكد على أهمية الفرد البطل في التاريخ يهاجم كل ديكتاتور مستبد، ولابد إذن من تفرقة واضحة حتى لا يحدث الاختلاط في معنى العظمة التي يحددها والتي يقدرها. والعقاد لا يحكم بالمظاهر مهما بلغت ولا بالقوة، ففي مفتتح كلامه على النازية في كتابه «هتلر في الميزان» يؤكد أنه خصم وليس بقاض، ذلك لأنه كما يقول لا يحسن التسوية بين الخصمين في قضية الطغيان والحرية الإنسانية.

يقول (كنت أبحث في أعماق نفسي فلا أحس فيها غير المقت والازدراء لأولئك الذين سموهم عظماء التاريخ لأنهم طلبوا المجد والشهرة من طريق الغزوات والفتوح، وقاسوا عظمتهم بمقدار احتقارهم للإنسان)^(١٦٩)

وذلك وجدنا نابليون عنده مهرجاً ومجنوناً لأنه مشى وراء أطماعه وأماله الخاصة دون وزن لأمال الآخرين وإحساسهم. ثم هو يتفنى عنه قوة الإرادة التي وصفه الناس بها وذلك لأن الإرادة عند النفسانيين نوعان : قوة دافعة - وقوة مانعة.

القوة الدافعة تغرى صاحبها على الإقدام وتهون عليه الصعاب وتبلغ نهايتها عند المجنون. وأما القوة المانعة فهي تكاد تمنع صاحبها من كل أمر يقدم عليه لفرط توحيده وخوفه من الفشل. وتبلغ قمتها عند الموسوسين.

ولكن الإرادة الصادقة هي الموازنة بين هاتين القوتين ، لأنها توازن بين العوامل المختلفة^(١٧٠) ومن هنا يشرح رأيه في نابليون تفصيلاً، لينتقل إلى الطغاة المعاصرين، إذا فهمنا ذلك فهمنا موقف العقاد وهو يخبرنا عن ظاهرة الديكتاتور - كما يراه العامة والمفتونون به ، وذلك لأنه (لايكون ديكتاتوراً إلا بنوع من البطولة المهيبة المحبوبة، يغنى النفوس بعض الغنى عن الحرية بعزة الوطنية ونخوة الإعجاب . وإن يكون ديكتاتوراً وهو سخي هزيل لا مظهر له ولا مخبر ولا يصدق أحد من الناس أنه مالك أمره وصاحب القوة التي بها يصول على أبناء وطنه)^(١٧١)

ومن هنا فرق العقاد بين العظيم والبطل في التاريخ، وبين الطاغية مهما تسربل في سراويل الأبهة الكاذبة والقوة الظاهرة. والخطأ عند الدهماء أنهم يقدرون أنهم يعظمون الرجل بمقدار السيطرة التي في يديه، أو بمقدار الضجة التي يثيرها حوله.

وعنده أن المقياسين على خطأ، فالوصول إلى مراكز الحكم والسيطرة ميسرة في أيام الفتن والفتن والفتن ولكنها ليست بدليل على قيمة إنسانية رفيعة أو ميزان الأخلاق والفضائل التي يعتز بها الإنسان. والرجل الذي يصل إلى السلطة والسيطرة لا يعز عليه بعد ذلك أن يثير الضجة حوله، وإذا به يشغل العالم ويثير الضجيج ويملا الأسماع، ثم يصعب بعد ذلك التغلب عليه ونزعه من مكانه. ولأن الذي يثور عليه عندئذ يتهم بالثورة على الدولة كلها، بل هو محتاج إلى ثورة تشترك فيها الأمة كلها، وهذه حالة لاتجازف بها الأمة إلا في حالات القنوط . وفي هذا علامة هامة ونافعة لنا نحن شعوب العالم الثالث، فليس الأمر على هذا تحذيراً للطغاة في العالم ولكنه أكثر قريباً مما في عالمنا الثالث المصاب بهذا الداء من الزعماء في أحسن أشكالهم الديكتاتورية.

ويشير العقاد أيضاً إلى عامل الظروف ، فإذا أردنا أن نعرف قيمة الرجل لننقله من موقفه ونجرده من الظروف التي خدمته ليصل لهذا الموقف، فلعلنا لانجده عندئذ يقدر على ما يقدر عليه عامة الناس.

وهناك مقياس هام يضعه العقاد، وهو الفرق بين القدرة والعظمة لأن القدرة قد تحقق بعض الإنجازات العامة مع النفع الشخصي ، ولا يشترط أن يكون صاحبها لخدمة نفسه فقط أو ديكتاتوراً بالضرورة. والمهم أن القدرة غير العظمة اصطلاحاً.

(قريباً وصف الرجل بالقدرة لأنه مقتدر على بلوغ مقاصده واحتجان منافعه، والإضرار بغيره، ولكنه إذا وصف بالعظمة فإنما يوصف بها لفضل يقاس بالمقاييس الإنسانية العامة، وخير تغلب فيه نية العمل للأخريين على نية العمل للعامل ونوبه)^(١٧٢)

فهذا مقياس ومعه أيضاً مقياس من المقاييس الأخلاقية وهو الصبر على أداء الواجب. يقول (الصبر على أداء الواجب درجة رفيعة من درجات الأخلاق الإنسانية وأرفع منها الصبر على أداء الواجب الذي لا يطلبه أحد منك ولا يحاسبك أحد عليه. وأرفع من هاتين الدرجتين صبر الإنسان على واجب يضار بأدائه وينتقع بتركه وقد يتركه فيغتم المحبة والثناء، تلك درجة الأئمة من المصلحين) (١٧٣)

ولقد رأينا كيف أن الديمقراطية تشكل تطوراً هاماً في مسيرة الإنسان نحو التقدم وتخطياً وتجاوزاً إلى الأفضل بالنسبة لشكل النظام السياسي، وإن كان الإسلام قد سبق في تقرير الديمقراطية الإنسانية كمبدأ . لكننا نلاحظ تركيز العقاد على أن الديمقراطية في العصر الحاضر ليست مختصة بأمة أو شعب، بل هي حركة عامة ومبدأ مشترك. (١٧٤)

من هنا تأتي أهمية الحديث عن البطل في ظل هذه الديمقراطية أو البطل في التاريخ. وأسلوب التراجم أحد أساليب تناول التاريخ . ولابد من الإشارة إلى أهمية الدراسات الاجتماعية في الدراسة التاريخية من حيث المناهج ، وكذلك البحث في التاريخ باعتباره علماً اجتماعياً. ويذهب البعض إلى التنبيه على الخطر في نزعة المبالغة في تأكيد الأثر الخلاق لشخصية الزعماء. وهنا ننبه على أهمية ملاحظة التمييز بين الشهرة والعظمة بعد الوفاة والتأثير بين ما أنجز فعلاً على يد الزعيم أو البطل، وبين ما ينسب إليه المتحمسون وأصحاب المدرسة المنتمية إليه . وكما يشار أحياناً إلى وجود اتصال بين هذه النزعة، أعنى المبالغة في تأثير (العظماء) (وإهمال التطورات الاجتماعية والثقافية الخارجية التي تمثل مؤثرات ومآثر تفوق ما أحرزه عظماء معينون) (١٧٥)

وخلاصة ما يشير إليه هو أهمية النظر في البعد الاجتماعي أو العوامل الخارجية المحيطة بالإضافة للجانب الشخصي أو النفسي، وليس في ذلك كله جديد أو ليس فيه مالم ينتبه إليه مفكرنا في تناوله لهذه القضايا ، وإن كان هناك حكم هام وهو القياس أو المبدأ الأساسي الذي أشرت إليه عنده في الحكم على الأفراد.

والعقاد يصرح إذن بهذه القواعد أو الأسس كما أشرنا إلى بعضها في موضوع الطغيان أو الفرد المستبد والديمقراطية. يرى أن ليس للكاتب أن يحكم وأن يقدم أسباب الحكم بل كل ما عليه أن يخاصم ثم يعرض أسباب الخصومة. ولكن في نفس الوقت عليه أن يتحرى الصدق في

خصومته والاستقرار الصحيح فيما يعرضه من بيانات (لأن الخصم الصادق في قضية الطرفين والحرية الإنسانية أعدل من القاضى الذى لايميل هنا أو هناك فى هذه القضية الصادقة) (١٧٦)

والعقاد يضع إذن مقاييسه لدراسة الشخصية ويهتم بالبطل . ولكن بعد تحديد من هو البطل أو العظيم، ثم هو لاينسى لا العوامل الخارجية ولاعوامل البيئة ، وسنلاحظ هذا فى كل تراجمه الخاصة بالشخصيات العبقريّة أو الأبطال. كما نلاحظها أيضاً فى تراجمه الأخرى. فلن يغيب البعد الاجتماعى ولا البعد النفسى، نجد ذلك فى كتابه عن « عمرو بن العاص » - معاوية بن أبى سفيان فى الميزان» أو « العبقريات» فالجانب النفسى نراه فيما يسميه بمفتاح الشخصية والبحث عن دلائله كما نبحث عن أسبابه فى النشأة.

ونأتى لنور البطولة أو البطل فى التاريخ فى هذا العصر، عصر الديمقراطية. فما لاشك فيه أنه لايمكن الاستغناء عن الزعامة فى الحياة الاجتماعية، بل فى كل شكل أساسى من أشكال التنظيم الاجتماعى، ولكن تختلف روادع الزعامة والقيود التى تفرض على الزعيم من مجتمع لمجتمع. (١٧٧)

فالديمقراطيه كنظام سياسى يبدو فيه دور البطل أقل بكثير أو على الأقل عليه قيود كثيرة وإن كان فى العصر الحالى أصبح للبطل أهمية واحتياج نفسى عند الجماهير من ناحية، بالإضافة لوسائل الاتصالات التى تمكته من الانتشار والذوبان والتحكم. ولكن مع وجود النظام الديمقراطى ربما تثار عدة تساؤلات حول هذا الدور. والعقاد يحل الإشكال فيما نتصور بما أشرت إليه من تفرقة أساسية ، ولأن المسئولية هنا جماعية، فالبطل هنا موكل وهو مسئول، كما أن الرعية مسئولة عن اختياره أيضاً.

ويهتم العقاد بالبعد النفسى والوراثة كما يهتم بالبيئة والنشأة . وهو- كما يقول - لايفرق بين كراهة المذهب وكراهة صاحبه، فمن هنا كان هجومه على هتلر وهو يهاجم النازية ، وهجومه على ماركس وهو يهاجم الماركسية، ولايعينى هنا التفصيلات التاريخية ولا النفسية لوصول ه إلى الحكم ولا العوامل التى مهدت له . ولكن يجب أن أشير إلى تحذير العقاد من خداع العامة. فهو يشرح بهرج الديكتاتور وخداعه ولكنه يرى أن النظام الديمقراطى يحمى من هذا البهرج، إذ من شأنه تنفيذ الأقوال والأعمال والوعد. ولكن يجب أن نلتفت إلى تحذيره من انخداع العامة وأحكامه . والعقاد فى تقديره للزعماء لايرى أن المسألة ترتبط بحكم النواة. فالفارق كبير بين قدرة

روسيا وقدرة تركيا ولكن ذلك لايعنى أن ستالين أقدر من مصطفى كمال. وبهذا القياس، أى حجم الدولة وموازن الدماء لما كان مصطفى كمال شيئاً إلى جانب هتلر، ولكن الواقع أن القياس معكوس، إذ إن هناك فرقاً بين من يحمله التيار وهو هنا هتلر ومن يعارض التيار وهو مصطفى كمال.

والمهم القاعدة أو المبدأ الذى يقرره العقاد لا الأشخاص . وقد هاجم هتلر كنموذج للديكتاتور، وهاجم النازية كأحد النماذج العنصرية، ويذهب إلى أن نجاح هتلر ربما لم يكن يحدث لو جاء فى أمة أخرى، فمع التسليم بنبوغ الألمان وعظمة الأمة وكثرة نوابغها فى الأدب والشعر والفلسفة والعلم والاختراع إلا أنها لم تكن عظيمة فى كل شىء . والعيب الرئيسى عنده فيها يكمن فى قصورها فى التربية السياسية وضعف إيمانها بالحرية.^(١٧٨)

ومن هنا تظهر أهمية التربية السياسية والتي (تحتاج إلى شىء غير نبوغ الأقداد وإنجاب العبقريين، لأنها مسألة مرانة متسلسلة فى بنية الشعب بجميع طبقاته وعناصره، ينتقل فيها خطوة بعد خطوة ودرجة بعد درجة، بالتدريب العملى والحوادث الفعالة فى تركيبه وتأليفه . فلا تبلغ منه التربية السياسية مبلغ العادة إلا إذا تعودها . ولايجيء التعود بالأقوال والعظات، وإن وجد القائلون والواعظون، فكيف وهم لا يوجدون؟)^(١٧٩)

ويشرح العقاد ذلك بالنسبة للألمان، ويرجع هذا القصور عندهم لأسباب تاريخية بعضها قديم وبعضها حديث لا موضع هنا لعرضها^(١٨٠)

والبعد النفسى هام كما قلت فى تناوله للشخصيات، سواء جاء الحكم بالإيجاب أو بالسلب. والديكتاتور هتلر هنا، يعرض العقاد لنفسيته ورأى الأطباء النفسيين فيه، فأحيانا يوصف بالشيزوفرينيا أو انفصام الشخصية^(١٨١)

ومنهم من يذهب إلى أنه مكبوت الفرائز الجنسية أو أنه مضطرب الأهواء لنشأته المدللة من أمه والشدة من أبيه . إلخ.

ثم بعد ذلك يستغنى عن هذه المصطلحات، ويرى العقاد أن المقياس هو النفس العاطفة القادرة على مجاوبة من حولها وما حولها مجاوبة متصلة مستقيمة قيما تؤديه وفيما تتلقاه^(١٨٢) وعلى هذا القياس يناقش نفسية هتلر من خلال عرضه للتربية والنشأة. ثم يؤكد على جينه عكس ما شاع من القول بشجاعته. ثم يمتحن صدقه . ويركز على غرائب أطواره، وكفاحه الذهنية والخطابية وسيماه ثم معرفته من طريق معرفة أصحابه.

والقد انتهى هتلر ومضى ليصبح فى صفحات التاريخ، لكن يمكن أن نقف قليلاً عند بعض المقاييس التى يضعها. أى أننا لن ننظر إلى شخص هتلر، إذ إنه هنا يمثل نموذج التطبيق، ولكننا إذ ننظر فى بعض هذه المقاييس على سبيل المثال لنرى الخلال التى يراها فى الزعيم أو البطل مطلوبة أو مرغوبة تنفى الزعامة والبطولة .

النازية :

قلت إن العقاد وصف القضية بالنسبة للنازية (كما يعرضها هتلر) إنها قضية الطغيان والحرية الإنسانية ، أو قضية الإيمان بالسلاح وحده. والإيمان بشئ فى الحياة وفى الحضارة غير السلاح. (١٨٣)

ويرفض العقاد الطغيان والحرب إذ إن النتيجة الحتمية لو أخذ العالم بما أخذ به هتلر من الحرب، أن يدين العالم بدين الطغيان ويكفر بدين الحرية. والنتيجة أن يتحول العالم إلى (معسكر لايتربى فيه الطفل ولايعمل فيه الرجل ولا تفكر فيه العقول، ولاتجمع الدولة مالم أو تنفقه، ولا تبيح الحكومة شيئاً أو تحرمه إلا فى هذا السبيل) (١٨٤) ولكن على أى أساس قامت النازية؟

إن الفلسفة السياسية للحزب النازى «الحزب القومى الاشتراكى» لم تكن من ابتداء هتلر ، ولكنها مستمدة من مصادر كثيرة تلخص فى نظريتين:

الاولى : نظرية الدولة ونظرية الزعامة.

الثانية : تفوق الجنس الأرى - الدعوى العنصرية.

- والنظرية الأولى تعنى الإعلاء من شأن الدولة روحياً وأدبياً

وفى نفس الوقت تنزل من قيمة الشعب، وكان هذا يرجع إلى هيجل ونيتشه خاصة (١٨٥)

(وإن كان البعض يرجع الأمر أساساً إلى تروتشك (١٨٦) وهيجل كان يذهب إلى أن الشعب لايعرف مايريد، وأما حرية الفرد عنده فليست سوى مجرد عبث أو هراء - فالزعيم أو القوهر فى نظر النازى هو السلطة نفسها وليس فقط مجرد مفوض من الشعب. ولا بد للزعيم من صفات خاصة، فهو قد أظهرته العناية الإلهية ليمثل روح الشعب.

أما تفوق العنصر الأرى ، فكما فى كل أمة يوجد أشخاص يتفوقون على الآخرين وخلقوا ليسودهم . كذلك نجد أمة تتفوق على أخرى، وذلك فالأجناس الممتازة يجب أن تسود الأجناس الأخرى.

وعندهم أن أرقى الأجناس هو الجنس الأرى^(١٨٧) ومن هنا أدى ذلك كله إلى إقصاء من لا ينتمى إلى هذا العنصر من المناصب ، واضطهادهم ، وكذلك منع الزواج من رعايا الدول المتخلفة، حفاظاً على نقاء الجنس، وكذلك تعقيم الضعفاء.

ويمكن أن نضيف لهذين المبدأين، مبدأين آخرين يلزمان عنهما:

١ - إقامة دولة استبدادية . هذه الدولة تعتمد على وسائل العنف والقوة وتسيطر فيها المخابرات والبوليس.

٢ - ثم اللجوء عند الضرورة إلى الحروب وتقسيم المستعمرات.^(١٨٨)

وإذا كانت النازية قد انتهت بانتهاها هتلر، فإن في قلق العالم المضطرب الآن بوادر أخرى أو صيحات سواء فشلت أو نجحت في ألمانيا، فالهم أننا نجد أن الدعاوى العنصرية تظهر من آن لآخر، كما نجدها عند جرينوفسكى في روسيا مثلاً. من هنا تأتي أهمية تقنين هذه الدعاوى. وإن كانت العنصرية من الوجهة العلمية قد انتهت، أعنى من حيث مسألة تفوق الأجناس. ولكن تبقى مسألة التفوق الحضارى ماثلة للعيان، وحقيقة تحتاج للبحث. وربما كانت المشكلة في وجود مثل هذه الدعاوى الآن ، هو تهديدها لأمن العالم كله، أما حال العالم الثالث فربما كان مهدداً بطبيعة الوضع في كل الحالات مالم يحدث تغيير كبير في مسيرة شعوبه نفسها.

ومن هنا نؤكد على رأى العقاد في رفضه للنازية من ناحية مستقبل العالم ومن ناحية مستقبل الأمم الشرقية.

وقد كان يقارن بين وضع العالم الشرقى في حالة انتصار المحور، وحاله في حالة انتصار الحلفاء. وكان العقاد يرى أن النازية تنكر الحرية أصلاً فلا مجال في حالة انتصارها لتفاوض أو كلام عنها. وأما دول الحلفاء فهي تعترف بها وإن ماطلت أو خالفت في مقدار هذه الحرية،^(١٨٩) ويرفض العقاد العنصرية لأن الأخذ بها يعنى أن (يطلق الأمل في التقدم والتفاهم والسلام أبد الأبدين)^(١٩٠) إذ إن معنى ذلك أن يكون التفوق اليوم لهذا وغداً لذاك . ولا راحة في الدنيا بهذه الحال، بل هو الجحيم المنتصر والمهزوم جميعاً. وإن كان العقاد يذهب إلى أن (السيطرة على العالم في زماننا هذا ... خرافة أغبياء وأنها قد بطلت اليوم كل البطلان، ونرجو أن يكون بطلاناً سرمدياً لارجمة فيه)^(١٩١)

ولكن إن صح هذا في زمنه فليس الأمر كذلك في عصرنا على الأقل بين قسما العالم المتقدم، والعالم المتخلف.

ويرى العقاد أن طريق الديمقراطية هو (طريق الإيمان بشريعة في الحياة غير شريعة القوة الحيوانية. وهي شريعة الحق والإنصاف والأمل في تقدم الإنسان إلى سنن في المعاملات بين الأمم والأفراد وراء ستة الكهف والغابة)^(١٩٢)

ولكن الواقع أن موقفنا الآن حتى في نظر العالم المتقدم ، غير ما توقعه، وهذا ما تؤكد الدراسات الصادرة.

ولنتظر سريعاً وفي لفتة إلى بعض توقعات المستقبل لموقفنا. والآمال والطموحات هامة في حركة التقدم إذا شُكلت باعتماداً على تلمس السبل وعلى السير في الطريق والعمل له. ولكن الآمال وحدها لا تغير من الواقع شيئاً. ففي عام ١٩٧٥ وفي الاحتفال بمرور مائتي عام على استقلال أمريكا، طرحت التساؤلات حول مصير الإنسانية وموقع أمريكا في العالم . والسؤال عن آفاق المستقبل في المائتين القادمتين يعد المائتين الماضيتين . وهذه المرحلة القادمة إنما تشكل بداية جديدة لحضارة جديدة يطلق عليها أحياناً «الموجة الثالثة» كما يعبر « توفلر » أو عصر الفضاء أو الحضارة الإلكترونية. والمهم أن هذه الحضارة جديدة كيفياً أيضاً.^(١٩٣)

وحتى أن الكتاب الصادر عن « معهد هندسون» وهو مركز أمريكي للأبحاث ، يعبر عن وجهة نظر أمريكية، ويدخل ضمن دراسات عديدة عن المستقبليات، لكن أريد فقط هنا توضيح موقفنا من هذه الرؤية . والمهم أولاً أن نص هذه الحقيقة وهي التقدم العلمي في سرعته المذهلة ، قد يأتي (قانوناً موضوعياً يحكم حركة المجتمعات في نموها وتطورها وعلاقاتها الدولية. وأصبح لزاماً على الإنسان أن يعي هذا القانون ليعي حركة التاريخ وإمكانية تلبية حاجات الفرد والمجتمع)^(١٩٤)

ولكن أريد أن أشير أيضاً إلى نقطة هامة في هذه المقدمة، (مقدمة المعرب للكتابة) وهي

السؤال عن (نحن والمستقبل)

أين نحن من كل هذا ؟ العالم الثالث والعالم العربي خاصة. نسأل عن المستقبل وعن رؤية

الآخر لنا ، ثم كيف نراه لأنفسنا؟

الدراسة بتقسيمات لدول العالم - على أساس اقتصادي، بناء على الواقع الآن. والمهم أن الهوية كبيرة بين العالم المتقدم والمتخلف، وستظل كذلك لقرون. وإن كانت الدراسة قد جعلت الدول البترولية ضمن الفئة الثالثة من أربع فئات ، قسمت الدول إليها. ولكننا مع ذلك وحتى دول الخليج لسنا ضمن الموجة الثالثة. بل وإن تسمح الوضعيات القريبة لنا أن ندخل ضمن الموجة الأولى أو الثانية، والخطورة في هذه الصورة التي تقدمها الدراسة، هي أن هذه الدراسات تشكل مستقبلاً مرسوماً لنا كما يتصوره علماء الغرب، وخاصة إذا علمنا أنه بناء عليه ، يتم اتخاذ القرارات السياسية « حيث إن مثل هذه النماذج إنما يتم اصطناعها ليسترشد بها صانع القرار السياسي »^(١٩٥) ثم علينا أن نعرف مع ذلك أن الثروة لا ترادف التقدم . وكما يشير المعرب فإن العالم قد تجاوزنا من الناحية الاقتصادية والحضارية بل قد تجاوزنا بحضارتين و الحضارة الجديدة سوف تسحق من لم يلحق بها.^(١٩٦)

ويثير المعرب عدة قضايا هامة من خلال مناقشته للكتاب منها .

فكرة محاكاة النموذج الأوربي كمخرج لنا من الأزمة . والمؤلف يرفضها ، وإلى ذلك يذهب المعرب أيضاً على عكس ما يذهب إليه كثيرون ، من مثقفي العالم الثالث. فالقول بأن نقل التكنولوجيا من شأنه أن يحقق التقدم وعبور الفجوة، ليس صحيحاً إذ إنهم (يغفلون تماماً العلاقة الجدلية التاريخية بين التحول الاجتماعي والثقافي والاقتصادي من ناحية ، وبين الابتكارات التقنية من ناحية أخرى، وأن العبرة ليست بحياسة التكنولوجيا، بل بالقدرة على تشغيلها وتطويرها وملاستها

مع الواقع الجديد، وهو ما يعني تغييراً جذرياً لثقافة المجتمع وقدرات الإنسان الإبداعية)^(١٩٧) والقضية الثانية هي قضية هامة جداً لأنها تضعنا وجهاً لوجه مع الواقع ومع المستقبل المنتظر لنا في عين الآخرين ، ولعل من أهمها أيضاً أنها ترد غلواء غرورنا وتعالينا الكاذب - نحن أمة حضارة وأيدينا وأفضالنا على العالم - نعم - ولكن أعطني العمل مع القول ، والإنجاز في الحاضر، أصدق امتدادك واستمرارك أو إمكانيته على الأقل ، وإلا فلنصدق الآخر ونقبل حكمه وهو ما نرفضه ونرجو أن نعمل عملياً على رفضه . فماذا يقدم الآخر لنا في أفضل حالات حسن النية؟.

هذه هي القضية الثانية ، وقد وضع المؤلف عشر نقاط يراها هي السبيل الممكنة لمساعدة العالم المتخلف ، وهو يضعه موضع التابع ، ولكي يجد هذا العالم لقمة الخبز فهو يرى أن تصدير

العمالة من العالم الثالث للعالم المتقدم بعد أن ينتهى موسم الكساد فيه، إذ تتوافر وظائف يضرب المواطن فى العالم المتقدم عن العمل بها لوجود فرص أفضل، عندئذ يقترح تنظيم حركة تصدير العمالة حيث يقيم مواطنو العالم الثالث لفترات ثم يعولون لوطنهم بالمهارة ورأس المال^(١٦٨) وما طبيعة هذه الوظائف التى سيضرب عنها المواطن فى العالم المتقدم؟ أغلب الظن أنها معروفة وواضحة من نعمة تعالى. ولكن أليس معه حق فى عالم يقوم على المصالح وأمامه عالم متخلف يرزح تحت تخلفه ولا يريد أن يخرج من المأزق إلا بالشعارات ؟ وقد غاب العقل وأنشغل القادة وهم عاجزون عن إدارة الدفة أصلاً؟.

الزهيونية Zionism

كانت الصهيونية العالمية من الحركات الهدامة ومن ألوان العنصرية التي قند العقاد دعواها، وماجم مضمونها وأساليبها وكشف غاياتها، وأبان عن عناصر نجاحها الحقيقية، وتعاون الاستعمار معها ، وتعاونها مع الاستعمار لخدمة أغراضها* ويبدو في الأفق السياسي الآن أن الصراع العربي مع الصهيونية في طريقه النهائي إلى الزوال. وحل الخلافات والتعايش في سلام، وفتح الأسواق التجارية، وتعاون دول المنطقة جميعاً معها إسرائيل بعد أن تنتهي المقاطعة تماماً ويصبح التطبيع في صورته النهائية. وليس لأحد أن يرفض السلام المشرف، ولا أن يرفض تعاون الدول لصالح شعوبها. وليس لأحد أن يقتل الأمل ويجعل من التشاؤم بديلاً عنه، وليس لأحد أن يرفض التقارب بين الأمم في إطار ما يسمى بالنظام الجديد. كل هذا جائز قوله ، ولكن يبقى المهم في النهاية صحة السند، وإخلاص النية. وليس كالأوضاع دليلاً، ومن شواهد الواقع الأساسية تاريخ الإنكار وإدراك الأبعاد المختلف لما هو قائم بالفعل ، فأما النظام الجديد فليس من الصعب اكتشاف التحفظات على مفهومه الذي يذاع ليلاً ونهاراً، ويبشر به أصحاب المصلحة ولكن الواقع نفسه يشكك في هذا النظام ومصداقيته. وهل حقاً يقف الموقف العادل من شتى القضايا ؟ وكأن المصالح الاستعمارية القديمة التي كانت تحكم سياسة الدول القوية قد زالت وحلت محلها هذه المفاهيم الدولية ذات الطابع الإنساني الشامل . بل هل غابت دعاوى العنصرية، والتعصب الديني والعرقى ؟ . إن من أصعب الأمور أن تجد من يقول بذلك حتى من أشد المتحمسين للنظام الجديد لأسباب لاتخفى. وكل ما هنالك أن يقال إنها مرحلة أولى أو أنه في مرحلة الاختبار أو مرحلة البداية التي لا بد أن يشوبها بعض الأخطاء، لكن سيظل الحذر قائماً وتظل المصداقية معلقة أو موضوعة (بين الأقواس) حتى يدلل الواقع والفعل عند هؤلاء على صدق دعواهم.

وليس لفرد يؤمن بقضيته ويؤمن بحق بلاده عليه وأمنها وأمن شعوبها، أن يدخل معتزك السياسة الدولية بمجرد دعوى حسن النيات. وللشعوب تاريخ طويل في مثل هذه التجارب، تجعلها ترى جانب الحذر أو العين اليقظة أفضل سلاح دون توقف عن الفعل والتفاعل في الواقع الدولي، بل لعلها في حاجة إلى الحركة والفاعلية أكثر من أي شيء وأفضل من الجمود أو الوقفة السلبية . هذا جانب.

وجانب ثان لا يحسن إغفاله وهو حركة التاريخ المؤدية إلى هذا الواقع في المشكلة المثارة. تتم المصالحة مع إسرائيل ويتم التطبيع، ويبقى السؤال عن المستقبل قائماً : هل لنا أن نخاف التجربة؟ هل لنا أن نشكك في قدرتنا على خوض التجربة؟ ولماذا نخاف سيطرة الآخرين؟ ولا ندخل ونحن نثق في قدرتنا على إدارة الدفة بما لا يتعارض ومصالحنا، وإحباط أى محاولة لاستغلالنا؟ وإذا كنا لا نتقدر على هذا وقد تعودنا على العمل في ظل الحماية - حماية الإنجليز ثم حماية الروس، أو كنا نخاف هذه الحركة التي نخوضها بمفردنا، فلماذا نحرص على الحياة؟ وهل للحياة أن نحرص على بقائنا إذا لم نكن جديرين بها؟ سؤال صحيح !!.

ولكن الواقع المفروض يقول إن الأمور قد تمت على ما انتهت إليه في دنيا السياسة، ولكن لا بد من النظر - كما قلت - في حركة التاريخ^(١٩٩). ويطلو للبعض أن يقارن بين موقفين : موقف التشدد والريبة من هذه الحركة الصهيونية ووجود إسرائيل وأهدافها الكبرى. وموقف الدعوى إلى السلام معها والتطبيع الكامل. ويخط هؤلاء أحياناً بين الموقفين من حيث الفكر والنظر التاريخي، والتظهير السياسي للموضوع كله. وبين الواقع التطبيقي.

وأمامنا الحركة الناصرية في دنيا التطبيق للجانب الأول، والحركة الساداتية في دنيا التطبيق ممثلة للجانب الثاني. ولا شك في فشل الناصرية في صراعها مع إسرائيل وهي التي أتاحت لها المضي نحو تحقيق أجزاء من الحلم الكبير، فاحتلت الضفة وغزة وأياق فلسطين ثم سيناء المصرية وجولان السورية.

والحركة الساداتية جاءت - فحدث من هذا التوسع وأرجعت سيناء وبعض أجزاء فلسطين المحتلة بعد ١٩٦٧، وفي طريقها إلى حل في الجولان فأيهما أفضل : حركة تتيح للصهيونية المضي في الهدف الأكبر المزعوم؟ أو حركة تحد من حركتها نحو هذا الهدف على هذا النحو الواقع؟.

وهنا يقع الخلط في القياس للانتقال من مجال صحة الفكرة إلى القياس على الواقع المطبق. وإعله يثور اعتراض هنا : ليست الإمكانية في التطبيق جزءاً أساسياً من واقعية الفكرة؟ أو أن الاستحالة تجعلها مجرد أقوال لا سبيل إلى تحقيقها؟ إذ يكفي أن يوجد هذا التعارض لتكون الفكرة حلاً. وفي هذا يكمن الخطأ فيها لأنها في عالم السياسة. والسياسة واقع يعاش ويعمل له، لا أحلام تخرج عن نطاق القدرة البشرية. من هنا قد تبدو الواجهة في هذا الاعتراض.

ويبقى أيضاً اعتراض على الاعتراض : هل الأمر على هذه الصورة ؟ وهل استنفدت
الإمكانات فعلاً أو أخذ بها؟ إذا كان ما كان هو كل ما يملك العرب والمسلمون من إمكانيات وإذا
كان هنر هذه الإمكانيات الأخرى هو واقع لازم لامحالة لطبيعة العربي، فلاشك في صحة
الاعتراض الأول ! ولا أحسب أن الأمر كذلك، لأنه إذا كان الأمر كذلك فلاشك في أن القدرة على
صراع المصالح والمنافسة الاقتصادية في دنيا التطبيع. والسوق المشتركة المقترحة لن تكون
أفضل، ويصبح الأمر أن السير متجه إلى نفس النتيجة . ولكن ليس هذا كله ما يمكن أن يقال إذ
يمكن القول أيضاً أن فشل التجربة الأولى سند وقوة نحو نجاح التجربة الثانية ، وخاصة أنه ليس
في الوسع إدارة العجلة إلى الوراء، وقد وصل الأمر إلى ما وصل إليه في الواقع الذي يفرض نفسه
بالسلطة أو القوة النواية القائمة. فلنمض إذن واتكن معنا من الماضى الخبرة العاملة على نجاح
المسيرة الجديدة.

وتظل التساؤلات والاحتمالات والربود مطروحة بعد ذلك ، ولكن أنكتفى بهذا؟.
وأقول مهما كان الصواب يعضد وجهة نظر من هذه الجهات المطروحة، فيبقى الجانب
الذى أشرت إليه وهو النظر في حركة التاريخ التى أدت إلى هذا الواقع الذى نتعامل معه.
من هنا نأتى إلى أهمية الإشارة إلى دراسة العقاد عن الصهيونية العالمية - وقد تنبه
الرجل إلى أساليب هذه الحركة . وكما قلت - ينبه عليها وإن يضيرنا إذن أن نذكرها هنا - فإن
الذكرى تنفع المؤمنين فى كل حال وفى كل تنافس فى ميادين الحياة.
والحركة الصهيونية ليست حركة دينية أصلاً. وايسست قديمة فى بنى إسرائيل. وهى حركة
سياسية تابعة لقيام الدولة وسقوطها فى بيت دلود.

ويظهر العقاد أصل الكلمة أعنى « صهيون » فيقول :
(وإذا رجعنا إلى كلمة « صهيون » نفسها لم نجد لها أصلاً متفقاً عليه فى اللغة العبرية.
وأكثر الشراح يرجحون أنها عربية الأصل لها نظير فى اللغة الحبشية، وأنها من مادة الصون
والتحصين، وكانت فعلاً من حصون الروابى إلى العالية، والمقصود بالعربية هنا لغة الأصلاء من
أبناء الجزيرة الذين سكنوا أرض فلسطين قبل هجرة العبرانيين بمئات السنين. وهم الذين أطلقوا
على الأرض أسم أرض كتعان بمعنى الأرض الواطئة، ولا تزال مادة كتع وقنع وخنع بهذا المعنى
فى لغتنا العربية)^(٢٠٠)

ويقول العقاد أن اليهود أنفسهم لم يحرصوا عليها. وفي سفر صمويل الثاني غير داود اسمها ورقض أن ينتقل تابوت الرب إليها، ثم حن اليهود إلى صهيون بعد الأسر، وحولوا وعود الإله تحولا جديداً مع مصالح السياسة وحصروها في ذرية داود ليخرجوا منها من كان من غير نويهم. فأبناء إبراهيم بالروح هم الموعودون بالخلاص جميعاً لافرق بين اليهودى واليونانى. ولم تكن تتعلق بمكان معين، ولا تتطلب العودة إلى فلسطين. ولذلك ناهضها المتدينون منهم عند ظهور الدعوة. (٢٠١)

الصهيونية الحديثة كالصهيونية القديمة حركة سياسية وترجع أسبابها إلى :
١ - الاضطهاد وظهور القومية ومطامع الاستعمار. (٢٠٢) ويناقش العقاد دعوى الصهيونية واليهود في مسألة الاضطهاد فيرجع السبب في اضطهادهم إليهم لا إلى الدول والشعوب الأخرى، وذلك لطبيعة فيهم هي طبيعة المعاندة والمشاكسة ، أو كما وصفهم القرآن (تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى) (٢٠٣)

والدليل عليهم من كتبهم لا من كتب لايؤمنون بها:
جاء في الإصحاح الحادى والثلاثين من سفر التثنية بلسان الرب (إنى عارف تمردكم وراقبكم الصلبة).
وفي الإصحاح التاسع من سفر نحemia إنهم (أعطوا كتحفاً معاندة وصلبوا رقابهم ولم يسمعوا).

وهذه الخصال عديدة فى كتبهم ، ولم تفارقهم فى تاريخهم كله ، فالداء فيهم لا فى الأمم، وخاصة أنهم عملوا فى الأموال والسمسرة والريا واستباحوا كل وسيلة، فكرهم الأغنياء والفقراء. ولأنهم اختاروا العزلة فى الشعوب التى عاشوا فيها وكانوا يتعاملون مع معسكر الأعداء، وكانوا ينصرون المغير على الدولة التى يحيون فيها ، وذلك لاستفادتهم بشراء الأسرى وبيع المؤونة وبذل القروض بالإضافة إلى عداة اليهود للسيد المسيح. وقد عزلوا أنفسهم فشاع عنهم أنهم وراء الأوبئة عندما تشيع لتسميمهم للماء والطعام لأنهم كانوا ينفردون بمطاعمهم فى المدن ولا يؤاكلون أحداً فى الريف.

ومع بدايات الاستعمار تشابكت المصالح مع اليهود. ويقول العقاد : (الصهيونية العالمية حقيقة واقعة. هى قوة موجودة بأعمالها وأثارها، موجودة بدعايتها وأخبارها، موجودة بمقاصدها

وغاياتها ، ولا حاجة بها !! . يوجد في صورة أخرى مآدامت موجودة بالأعمال والدعاية
والغايات) (٢٠٤)

ويشير العقاد إلى وجود الطابور الخامس لديهم وأن تفرقهم في الأوطان وسلطتهم المالية
في كثير من البلدان تساعد على مأربهم، مع استباحة كل الوسائل. وعنده أن ما يجمعهم ليس
حبهم لبعضهم البعض بل كراهيتهم للآخرين. وكان من أسباب نفاذها إلى فلسطين عوامل ثلاثة :

١ - قوة الصهيونية العالمية.

٢ - قوة المصالح الاستعمارية.

٣ - التعصب الشديد على الإسلام.

وكراهية الصهيونية حقيقة واقعة لأنهم يكرهون الأمم الأخرى فكرهتهم، وخط
البعض بين التعصب الديني على اليهود. وبغض الصهيونيين قسموا بغض الصهيونية
العداء للسامية Anti semitism ظنا أنها من عداوة الأجناس. (٢٠٥)

ومع ظهور المباحث النفسية الحديثة وكثير من دعائها من اليهود، راحوا يسخرون علم
النفس في التدليل أو البحث عن أسباب لهذا العداء، ولكنهم أخطئوا كثيراً، لأن الدعوى أصلاً
قائمة على ضلال . ولعلوا هذا العداء أحياناً بأنه مرض يصيب الأمم التي يتسلط عليها الخوف من
الآخرين، فكانت لعزلة اليهود سبب في أن يخصهم بهذا العداء، وقالوا إنما ترجع هذه الكراهية
إلى أن الأمم المتكبرة إذا توالى عليها الهزائم انتقمت ممن لا تقدر عليه إلخ.
ويعلق العقاد :

« وكل هذا لغو وخرافة، لأن الأمم كلها لاتصاب بالأنواء النفسية. ويسلم منها الصهاينة
دون سواهم. وإذا كان الصهيونيون مكروهين من قديم الزمن فالبحث العلمي المنزه عن الغرض
يتجه إليهم أولاً قبل أن يتجه إلى الآخرين» (٢٠٦)

وينعتهم العقاد بداء البارانتويا والشيزوفرينيا، فجنون العظمة يظهر من أنهم يسمون رب
العالم (رب إسرائيل) وكأنه لهم وحدهم، فقد خلقهم وحدهم لعبادته وأما باقي الأمم فقد خلقها
لتخدمهم . وأما الفصام فيرجع لعزلتهم في كل مكان وأنهم يتوقعون الاضطهاد ويشيرونه بوقوفهم
موقف المقاومة بدون نواع واقعية .

ويؤكد العقاد في رده على دعوى الاضطهاد على ثلاث حقائق : الأولى - أن الصهيونية هي المسئولة عن كل اضطهاد تجره على نفسها وعلى أبناء دينها. الثانية : أن الصهيونيين أشد الناس اضطهاداً لغيرهم إذا ملكوا القدرة الظاهرة أو الخفية.

الثالثة : استغلالهم لدعوى الاضطهاد واستخدامها وسيلة لتسخير الأمم لأغراضهم باسم الإنسانية والغيرة على الحرية.

وشواهد التاريخة كثيرة فليرجع إليها في موضعها (٢٠٧) . ثم يؤكد العقاد أن أشهر اضطهاد لليهود قيل أنه جاء من قبل هتلر والنازية . ولكنه يقول ربما كانت مفاجأة للقارئ أن يعرف أن هجرة اليهود من ألمانيا لفلستين تمت باتفاق مع هتلر (٢٠٨) وكانوا على صلة (بالجستابو) وكان لها مكتب في برلين ويؤكد ذلك بقوله :

(نعم. كان لها مكتب معلوم في العمارة رقم (١٠) من شارع مين كستراس -Maine Ches trasse يديره اثنان أحدهما يدعى بينو Pino والآخر يدعى بارجلعاد Bargilad وكلاهما من زعماء الحركة الظاهرين في أنحاء القارة الأوربية .. وكلاهما مذكور بالفخار في كتاب كمتشي (٢٠٩)

دعوى النبوغ*

من الدعوى التي يروجها الصهيونية القول بأن اضطهادهم يرجع إلى نبوغهم وتفوقهم وحسد الآخرين لهم. وذلك في محاولة لتبرير كراهية الشعوب لهم وهي من الحقائق التاريخية، وقد أذاعوا هذه الدعوى في العصر الحديث لتبرير هذا الواقع، فمع تسليمهم بهذا راحوا يبحثون عن علة تبرئهم وتشرفهم في نفس الوقت، وقالوا إن نجاحهم في كل ميدان في الفنون والعلوم والآداب والتجارة سبب لهذا الكره. ويرى العقاد أن (هذا هو الوهم الباطل بحذاقيره) (٢١٠)

فهذه إشاعة وكذب يقوم الدليل على كذبها بالحساب والأرقام والواقع . ويستشهد العقاد بمصر في عصره وفيها جاليات عديدة مع الجاليات اليهودية. ونجاح هذه الجاليات أكثر مع عدم وجود قوة عالمية متحدة (يعنى الصهيونية) تساندهم ، وهم مع ذلك يعملون في غير التجارة بالسمسرة التي يقتصر عمل اليهود عليها. مع ذلك كله لم يبلغوا مبلغ هذه الجاليات من النجاح* * أما الفنون والآداب والعلوم فمن المعلوم أن هؤلاء النوايع المشار إليهم يحيون في أمم مختلفة يستقيسون من ثقافتها.

(وينبغي لذلك أن يكون أساجحون منهم في العلوم والفنون أضعاف الناجحين من جميع الأمم بالنسبة لعددنا، ولكنهم بالنسبة إلى استفادتهم من جميع الأمم أقل من غيرهم في عدد النابغين بكثير)^(٢١١)

ويقف « الطابور الخامس » وفنون الدعاية المسخرة لهم وراء شهرة هؤلاء . وهم أقل من زملائهم، ولكنهم يسخرون شركات الصحف، وشركات الدعاية والإعلان وشركات النشر والطباعة، حتى ينال الكاتب الصهيوني فوق ما يستحق . ويظهر ذلك جلياً من شهرة أمثال « لدقيج ، وموروا وزيفاج ، وكافكا ، وريكه ، وپروست ، وسارتر »، ولكنهم أقل من نظرائهم في بلادهم . ويقول العقاد ومع ذلك فأصدق مقياس لنبوغهم المزعوم هو تاريخهم القديم . فكيف ، كان الأمر؟ .

يقول العقاد، إن مكتبة الإسكندرية القديمة المحترقة قد حوت مئات الألوف من المجلدات في شتى فروع الثقافة والمعرفة في ذلك الوقت . وكانت عنواناً لثقافة الأمم القديمة - اليونان - والرومان - البابليين والمصريين . ثم يسأل كم كان من تأليف الصهيوينيين الأقدمين؟ ويجب (لاكتاب ، أولاً أثر أو لا ثمرة - وهذا هو المقياس الصحيح لتلك العقول وتلك الكفايات)^(٢١٢)

ويشير العقاد إلى أن هذه الحقيقة كانت ماثلة في الزمن القديم ، وكان أنكباء الأمم الأخرى يعيرونهم بها ويخجل منها رجالهم . من ذلك أن أبيان Appian سأل المؤرخ اليهودي . يوسفوس عن ذلك فاعتذر بأن برر هذا بأنهم يسكنون بلاداً بعيدة عن البحر ولا يتصلون بالمعاملات، ولم ينكرها إذ لا سبيل لإنكارها . *

« وفولتير » الذي ذكر إجابة يوسفوس ثم علق عليها قائلاً (لا بد أن نلاحظ أن اثنين وعشرين كتاباً صغيراً ليست بالعدد الكبير إذا نظرنا إلى أكام الكتب التي كانت محفوظة في مكتبة الإسكندرية .. ولا شك أن اليهود قد كتبوا قليلاً وقرأوا قليلاً وأنهم كانوا على جهل مطبق في علوم الهيئة والرياضة والجغرافية والطبيعية)^(٢١٣)

ويمضى فولتير ليعدد عليهم هذا وأنهم لم يشتركوا بشيء في تواريخ الأمم، حتى لغتهم كانت خليطاً من لغات أخرى، ناقصة في تصريفات الأفعال، فقيرة في أدوات التعبير مع أنهم لم يطلعوا الغريباء على كتبهم ولا عناوينها .

ويشير العقاد إلى أنه لا يمكن وصف فولتير بأنه من أعداء الساميين ، وحتى لو كان كذلك فإن كلامه لا يعنو التاريخ الصحيح . ثم يشير العقاد إلى الطوابير الخامسة وأفعالها في ميادين السياسة والاقتصاد والثقافة والمجالس النيابية والسياسة الشرقية^(٢١٤)

ويرى العقاد أن بقاء إسرائيل لن يكون إلا بوسيلتين (لاحظ عصره)

الأولى : الصلح مع العرب . الثانية : إبقاء نفوذها في أمريكا.

وإذ كان يتعمدون إثارة المشكلات مع الجيران العرب، وتثيير إسرائيل مشكلات الحدود ويصورون أعمالهم على أنها من قبيل الثأر والقصاص، ولكن كلامهم يكذب هذه الدعوى نفسها ويفصح عن كذبها ويكشف عن أن الفرض الرئيسي هو البحث عن الصلح مع العرب.

ويشير العقاد إلى ما نشره أحدهم (موشى بريانت Moshe Brilliant في مجلة هاربر Harper's Magazine في عدد شهر مارس ١٩٥٤ بعنوان (سياسة القصاص الإسرائيلية) وما جاء في هذا المقال فحواه أن هناك هدفاً آخر مقصوداً، هو أن يساق العرب إلى مائدة الصلح ، وأنه قد تولد في إسرائيل الشعور بأن هذا هو الطريق الوحيد لذلك. وعند هذا الكاتب أن هذا وإن خالف مزاج الكثير من الأمريكيين إلا أنه منطق صحيح تقرزه الحوادث. ويشرح العقاد الوسائل الصهيونية أو أقاعيل « الطاير الخامس» في كل الاتجاهات شرحاً وافياً بأسانيده. بالرغم من تأكيده على زوال الصهيونية إذا عرف العرب الطريق. يؤكد أيضاً على أنه (من الحكمة ألا يستصغر المرء قوة عدوه ، ومثله في الحكمة ألا يستعظم قوة عدوه وألا يبالح في استعظامها من باب أولى. لأنه إذا استعظمها ضيع في الحذر منها جهوداً يضره أن تضيع ، وينتفع العدو بضياعها عليه)^(٢١٦).

وهو إذ يؤكد على قوة الصهيونية وطوايرها الخامسة، يؤكد على قوة العرب وقوة الجاليات العربية في الدول الأجنبية أيضاً إذا أحسن استخدام هذه القوة.

وإسرائيل تعيش على المعونات الأجنبية والتبرعات الخارجية بغير انقطاع - وهذه الوسيلة وهذا المورد لا يكفي لتدبير وسائل البقاء الطويل. والبديل أن تعيش بمواردها وصناعاتها ومرافقها الاقتصادية ، ولكن هذا غير ممكن إذا تقدم العرب في الصناعة وفي التجارة.

ويرى العقاد أن تفوق إسرائيل العسكري واقع متفق عليه. ويعجز العرب في كل ميدان أيضاً فلا يسمح لهم بالرجحان. فالطريق الصهيوني يريد أن يخلق طريق التقدم أمام العرب ليستغلهم ثم يزداد هذا الاستغلال والتسخير مع الزمن وتتواطأ عليه القوة البارزة التي تسمى هذا بالتوازن. ويرى العقاد عاقبة وجود إسرائيل بين العرب وأنها حربة في جنبهم (إنها لم توجد لتعيش بمواردها. إنها لم توجد لتعتمد على نفسها.

واكتنفا وجدت لتخفق الحياة العربية من حولها وتتقدم وحدها بصناعاتها بين بلاد لا صناعة لها، ولا فائدة لها فى العالم الإنسانى غير امتصاص دمها لإحياء بنية طفيلية شاذة تعطىها من فضلات الرزق ما تجود به عليها، كى تستبقى فى عروقها بقية من الدم تمتصه وتعيش عليه^(٢١٧) ونتيجة من اثنين لاثالث لهما يرى العقاد أنهما معالِم المستقبل المنتظر فإما نهاية إسرائيل أو أن يصيح العرب فريسة لها اقتصادياً وصناعياً وتجارياً. وأذكر نص كلامه لأهميته هنا. يقول عن هاتين النتيجتين :

(فإما أن تذهب إسرائيل من حيث أتت، وإما أن تبقى الأمم العربية فريسة لإسرائيل تاكل من لحمها ودمها وتحول بينها وبين التقدم، لكى تأمن مزاحمة اليوم وغداً وإلى آخر الزمان فى ميدان الصناعة والتجارة والارتقاء على الإجمال)^(٢١٨)

ويجوز أن ثمة نتيجة ثالثة مع تغير الأوضاع، أقول بجوز، ولكن الأمر كله منوط بهمة العرب والمسلمين وإرادتهم ووعيهم ونضالهم فى قضية التقدم. المهم أن القضية ليست باليسيرة ولا الهينة فى علاجها، وليس الطريق معبداً أمام الأمة وهى غارقة فى غيبوبة الجهالة والفرقة والتنازع البغيض. والهدف غير واضح، والمنهج غائب، والركون إلى السهولة واليسر قاعدة، والديمقراطية تترنح من بلد إلى آخر، توجد هنا بقدر وتغيب هناك أو تكاد، والعلم والعلماء مقصرون فى دورهم، والكلمة عاجزة عن إسماع صوتها، والمفكرون متنازعون على الزعامة الفكرية والغلبة فى ميدان الصراع الفكرى، والرصاص عند البعض وسيلة الرد على اختلاف الرأى، وأصحاب الفكر الدينى التقليديون يضيّقون الحياة الواسعة أو أفق الحياة كما يسميه العقاد حتى يختنق الناس بتقاليد وشعارات وقيم معلنة، وتقويضها يمارس خفية، ويرسخ فى النفوس التخبط بين النقااض ويترك الإنسان مرمقاً مرتبكاً، وأصحاب الأموال لا يلتفتون إلا إلى المصلحة الضيقة العاجلة، ولا يتنبهون إلى الخطر الكامن حتى لمصالحهم فى هذا الطريق على المستوى القريب والبعيد.

والأموال العربية تضيق فى تقاهات ومشروعات شكلية، وتظل البنية الصناعية المطلوبة الكبيرة لا تجد من يهتم بها ويعمل على بنائها.

والفوارق بين الطبقات تزيد لا بأعمال وجهد البعض وكسل الآخرين، بل بعدم تساوى الفرصة لغياب نظافة اليد فى الإدارة. وأوليات الحياة عند الإنسان المطحون فى الدول غير البيروقراطية تكاد تتعدم. كالغذاء وحتى الدواء ومطالب العلاج.

وصيحات آليات السوق ونظام السوق ترتفع وتملأ الدنيا ضجيجاً ويضيع في ثناياها صوت الفقراء . والأمة - وفي مقدمتها الشباب - لا يعرف الهدف، الذي ليس هو محدد ولا هو قائم أو متفق عليه.

والشعوب تخشى وتحذر بعضها ولا تعرف طريقاً للتعاون في سبيل هدف واضح لصالح الأمة كلها، ويهددهم من ساعة لأخرى أهواء الحكام وخلافاتهم.

وأعود فأقول مع كل هذا، ومع الاتجاهات السياسية الجديدة والدعوات المتفائلة، تبقى دراسة العقاد ووجهة نظره تستحق النظر، وبغيرها في اتجاهها كثير. ومعرفة الآخر تاريخياً وحاضراً أمر لا يجب إغفاله، بل أوجب الواجب معرفة التاريخ ووجهة النظر المقابلة ، ولا أنظني أخطئ لو ناديت من واقع دراستي هذه بأهمية دراسة « كتاب فيلسوفنا » « الصهيونية العالمية » مع المضي فيما نحن فيه، وماذا يمنع أن نلتفت إلى قدراتنا وماذا يمنعنا أن نضع في نصب العين هذه الوقائع وتحليلها أمام الأمة ، لبذل الجهد ومعرفة أن المستقبل لا بد له من عمل واع يقظ، وجهد متواصل ومنهج علمي يسير به، فليست بالأمال وحسن النيات تضمن الشعوب مستقبلها* .

ماركس والماركسية Marxism

ومن الأنظمة الشمولية التي نقدها العقاد كانت الماركسية وصاحبها «ماركس» . وجاءت كتاباته مستقصية في هذه الفلسفة بالذات لما تشكله من ذبوع في العالم المعاصر، وهي إحدى الحركات أو الاتجاهات الفلسفية الرئيسية والهامة في العالم ، بالإضافة إلى أنها أيديولوجياً لها الذبوع وقد أخذت تسيطر في العديد من البلدان حتى أصبحت الفلسفة الرسمية والنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي لكثير من الدول القوية، بل شكلت فلسفة إحدى الكتلتين المتحكمتين في العالم المعاصر، بالإضافة إلى انتشار الأحزاب التي تنتمي لها في البلاد الأخرى. وانتشار الدعوة إليها كمرج لدول العالم الثالث كبديل ضروري وفعال لهذه الدول . ولم تكن مصر بمعزل عن هذا كله ولا عن الحركة الماركسية. وقد جاء هجوم العقاد على الشيوعية بوصفها المرحلة النهائية التي تؤدي إليها الإشتراكية العلمية.

ولابد أن أبدأ ببعض المفاهيم الأساسية في الفلسفة الماركسية منها:

المادية الجدلية Dialectical materialism

المادية التاريخية Historical materialism

فائض القيمة - الإشتراكية العلمية - لتفرقة بينها وبين الإشتراكية الطوباوية. وينشأ عن المصطلح الثاني لتفرقة بين الفلسفة المادية في القرن الثامن عشر والمادية التاريخية . كما ينشأ عن المفهوم الأول الحديث عن مفهوم الجدول وخاصة في شكله الهيجلي والذي طوره ماركس بعد ذلك ليستخدمه في المعرفة.

وأما فائض القيمة فسوف يوضح لنا أساساً هاماً لأنها تظهر عند ماركس التناقض في النظام الرأسمالي، فالعمل هو أساس القيمة والعامل في المجتمع الرأسمالي يبيع جهده الرأسمالي لسلعة بأقل ثمن ، لضرورات المعيشة، ثم يعود الرأسمالي فيبيعها بسعر أعلى ويحصل على الفائض . وسأوضح هذا كله.

والأساس في الفلسفة الماركسية « المادية الجدلية » ورد العالم إلى المادة. والوعي مشتق من المادة . والمادة هي الأولى، والمادة بالتالي تعني (مقولة فلسفية تعنى الواقع الموضوعي الذي يوجد مستقلاً عن الوعي ومنعكساً فيه. والمادة هي تكثر لانتهائى للظواهر الموجودة والأشياء والأنظمة. إنها قوام جميع الخواص والعلاقات والتفاعلات وأشكال الحركة المختلفة ولاتوجد المادة

إلا في ضرب لانتهائي من الأشكال العينية للتنظيم البنائي كل منها له خواص وتفاعلات وتعدد في البناء مختلفة^(٢١٩)

ومن هنا لا يمكن أن تعتبر المادة من وجهة نظر الماركسية اللينينية جوهرأ غير قابل للتحويل. وتختلف ظواهر المادة. فكما تعددت وتنوعت واختلفت روابطها وخواصها تظهر عندئذ بعض خواصها، ومنها الوعي أو الكائنات العاقلة . فالوعي صورة بالتالي من صور المادة في تعقدتها وخواصها الأكثر تنوعاً واختلافاً، فكل الأشكال الموجودة في الخارج التي يشعر بها الإنسان أو يدركها مباشرة أو لا يدركها بهذه الطريقة ترجع إلى المادة.

وقد أثبت العلم وجود الأرض والعالم الطبيعي قبل الإنسان، فالمادة أو العالم إذن موضوعيان ومستقلان عن الإنسان ووعيه . بل إن الوعي نفسه نتاج لتطور طويل للمادة^(٢٢٠) فهنا إذن اعتراف باستقلال العالم المحيط بنا عن الإنسان . وثانياً قدرة الذهن البشري على معرفة هذا العالم ، وهذان المفهومان هما أساس المادية الجدلية.

فمفهوم المادة إذن مفهوم واسع يشمل كل تنوع العالم، ما ندرکه مباشرة وما ندرکه بوسائل العلم الحديث، فما لم يكن مدرکاً من قبل لا يعنى أنه لم يكن موجوداً كالأشعة تحت الحمراء، والموجات اللاسلكية والحقل المغناطيسي ، وبالتالي كل ما يكتشفه الإنسان مستقبلاً أيضاً عن طريق العلم . ومهما كانت الأشكال الجديدة التي سيكتشفها الإنسان (يبقى من الواقع أن المادة توجد كحقيقة موضوعية، كواقع موضوعي مستقل عن وعينا)^(٢٢١)

وكل شكل من أشكال المادة مهما كانت دقته لا يقنى ولا يستحدث ، بل يتحول من حالة إلى حالة ، أو يولد شيء جديد منه ثم شيء ثالث فالعيني يتغير ويتحول، ولكن المادة لا تختفى ولا تستحدث.

ويدافع الماركسيون ضد الهجمات التي وجهت إليهم من قبل المثاليين أو الراضين للمادية استناداً إلى اكتشافات العلم الحديث لتركييب الذرة. فيرد لينين بأن هذه كلها ظواهر للمادة ، وفرق بين أن نعرف مفهوماً جديداً وبين وجود المادة نفسه . فيقول : « إن الإلكترون لا ينفد مثله مثل الذرة والطبيعة لانتهائية^(٢٢٢)»

ويرى راسل أن معنى المادية الجدلية يتغير كل عشر سنوات، ومع ذلك فعقوبة التفسير المختلف الموت أو الاعتقال، مشيراً بذلك إلى الحكم الاستبدادي داخل الاتحاد السوفيتي.^(٢٢٣)

والمادية الجدلية من حيث النشأة تعنى مابيتها أن المادة أو الطبيعة أو العالم المرئى يؤخذ بدون تحفظ ، كحقيقته. فحقيقته لا تؤخذ من أى مصدر خارق للطبيعة أو فوق العقل. ولا يعتمد فى وجوده على العقل الإنسانى (٢٢٤)

والماركسيون يفرقون بين المفهوم الفلسفى للمادة والأفكار العلمية عن تركيب الأجسام أو المادة. والماركسية بهذا تؤمن بأن المادة هى كل ما هناك. وتؤكد على قدرة الإنسان على معرفة هذا العالم. وتخلص أيضاً إلى القول أنه (فى عالم تشكل المادة السبب والأساس الأولين لكل شىء ليس، ثمة مكان لقوة أخرى فوق الطبيعية.) (٢٢٥) وخواص المادة إذن أهمها الحركة ، فالمادة لا توجد إلا فى حركة تتراوح من التنقل البسيط وانتهاء بالتفكير.

ولو توقفت هذه العمليات الكونية فإن معنى ذلك زوال العالم نفسه، فهذه الحركة أسلوب لوجود المادة وليست مجرد حركة سرمدية.

وهناك أشكال للحركة حددها العلم، منها الحركة الميكانيكية أو الشغل فى المكان - والحركة الكيماوية - والحركة الاجتماعية . وهذه الحركة تتم بمبدأ المكان والزمان المستقلين عن الوعى.

فالمكان تشكيل لوجودها يعبر عن الامتداد، والزمان شكل أيضاً لوجودها يعبر عن مدة مواضعها، والتتابع فى تبدل حالاتها. (٢٢٦)

وهذه الحركة هى نضال الأضداد وهو أهم قانون فى الجدلية. هذا التناقض شامل ويفسر كل تطور « طبيعى أو اجتماعى » (٢٢٧)

وهذه الحركة تأخذ صورتين : كمية وكيفية . ويرتبط كل منهما بالآخر. وهذا التناقض أو النضال بين الأضداد داخلى فى الحركة، وليس خارجاً عنها.

وفى الطبيعة قد نجد هذا فى تحول الماء الكيفى من سائل إلى غاز و من سائل إلى جليد. وأيضاً (لنمثل على ذلك بالنظام الشمسى : لا يمكن أن نفهم حركة الكواكب حول الشمس بدون نضال هذين الضلدين وهما حركة الدوران التى تنزع إلى السقوط بالكوكب على الشمس، وجمود الكوكب الذى ينزع إلى إبعاده عنها) (٢٢٨)

بهذا تفهم المادية الديالكتية أوالديالكتيك المادى فهناك حركة وتطور معاً من أسفل إلى أعلى ومن البسيط إلى المعقد.

وهذا التطور يتم فى ارتباط بالعالم ككل. فهناك تفاعل بين جميع الأشياء فى عملية التطور. ففهم الظاهرة بالتالى يقتضى ربطها بباقى الظواهر الأخرى. ويجب أن ننظر إليها فى صلتها بهذه الظواهر المختلفة، ومعرفة أصلها وتطورها. من هنا سعى الديالكتيك « علم الصلة العامة»^(٢٢٩) ومن هنا نأتى إلى قوانين الديالكتيك المادى.

وهى ثلاثة :

- ١ - تداخل أو صراع الأضداد.
- ٢ - قانون تحول التغير الكمى إلى تغير كىفى والعكس .
- ٣ - قانون نفى النفى .

فالقانون الأول معناه أن التغير قانون الطبيعة، وكل شىء يحتوى نقيضه داخله، ثم ينتقى هو الآخر . فالبذرة تحوى النبتة التى ستتحول إلى بذرة وتحول إلى نبات جديد. وكذلك يحتوى المجتمع المتناقضات التطبيقية، فهناك تداخل وترابط ولا يمكن أن يوجد منفصلين ولكنهما متصارعان أو متضادان، ومن خلال هذا النضال أو الصراع بين الأضداد يحدث التطور. والوحدة بينهما مؤقتة، فلا بد من صراع ليحدث التغير. ويشمل وحدة ثانية ثم وحدة ثالثة وهكذا باستمرار.^(٢٣٠)

والقانون الثانى نجده فى الطبيعة مثلاً فى تحول الماء عند درجة حرارة معينة إلى جليد، ونجده فى المجتمع عند ضغوط معينة تحدث الثورة.

والتغير الكمى يحدث تدريجياً وبطريقة مستمرة عن طريق التطور التدريجى. وأما التغيرات الكىفية فتحدث عن طريق الطفرة، وأما التطورات فى المجتمع فتحدث عن طريق التطور التدريجى، وعن طريق القفزة أو الطفرة أيضاً. مثل هذه القفزات نجدها فى الطبيعة فى التفاعلات الكىماوية، ونجدها فى المجتمع فى شكل الاستيلاء على السلطة السياسية.

القانون الثالث نفى النفى، لا يحدث التطور إلا بنفى القديم ليحل محله الجديد. هذا النفى لايعنى إلغاء القديم بالضرورة ففى الطبيعة توجد بعض أشكال الحياة البسيطة بجانب الحياة المعقدة. وإنما النفى يعنى أن يحل القديم محل الجديد، فتبقى الاستمرارية والتواصل فى حدوث التقدم. والجديد يحوى كل ما فى القديم، ماهو إيجابى وقيم فى الطبيعة . ترث الحيوانات الجديدة كل نافع كسسه الأجداد فى التطور التدريجى.

والمجتمع الجديد يستوعب الثروات المادية والروحية المصنوعة في العهود السابقة.
من هنا كان قانون نفى النفى (يبرهن الطابع التقدمي للتطور بوصفه صعوداً من الأدنى
إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المعقد)^(٢٣١) ويمكن القول إن المادية التاريخية - Historical Mate-
rialism هي الفلسفة الاجتماعية للمادية الجدلية، أو تطبيق المبادئ العامة للمادية الجدلية في
مجال التاريخ البشري وتطور المجتمع الإنساني.^(٢٣٢)

المادية التاريخية *

وننتي بالتالي إلى شرح المادية التاريخية، فالسؤال عن تطور المجتمع الإنساني، تمثل
المادية التاريخية إجابة عليه إذن ، والمجتمع الإنساني لا يحدث التطور فيه كالطبيعة دون تدخل ، لأن
التاريخ الاجتماعى يتكون من كائنات واعية لها إرادة تتصرف طبقاً لها، وهي تصنع الأهداف
وتعمل من أجلها. ولكن لايعنى هذا أن الإنسان يعمل بمعزل عن الطبيعة. أو أن أفكاره وأهدافه
تحدد وجهة المجتمع، والدليل على ذلك أن الإنسان يعمل أولاً على توفير احتياجاته المادية. فهو
مجبور إذن فى السخول فى علاقة مع الطبيعة ومع غيره من الناس، فهو يضطر للبحث عن الطعام
والملبس والسكن، فالعمل هو العنصر الأساسى فى وجود الإنسان ككائن اجتماعى.^(٢٣٣)

ويعرض الماركسيون للتفسيرات الأخرى للتاريخ كذلك، التى تجعل التغييرات فى المجتمع
مثلاً تتوقف على الأفكار والنظريات . وتلك التى تقول بالعناية الإلهية أو بوجود قوى عليا فوق
الطبيعة تقرر مصير البشر.

ولكن ماركس يقول بوجود قانون هو المادية التاريخية. هذه القوانين هي التى تخضع لها
حياة الناس وهي مستقلة عن إرادتهم، وسواء عرف الناس هذه القوانين أو لم يعرفوها، وبدون
هذه المعرفة لهذه القوانين ظل الناس يتيهون فى الظلام. ولكن مع معرفتها استطاعوا أن
يستقلوها ويوجهوها لمصلحتهم. من هنا يأتى دور البشر فى التعجيل بتحقيق المراحل فى تطور
المجتمع. ويستدل ماركس وإنجلز على احتياجات الناس الأولية وأنها احتاجوها قبل اتجاههم إلى
السياسة والعلم والفن . أقول :دالوا بذلك على سبق هذه العمليات، أعنى إنتاج الخبرات المادية أو
العمل.^(٢٣٤)

فبذلك تصبح المادية التاريخية تطبيقاً للمادية الجدلية على تطور المجتمع.
فهنا علاقة إذن بين الشعور الاجتماعى والوجود حيث (ترى المادية التاريخية أن الوجود
الاجتماعى حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعى للإنسانية)^(٢٣٥)

وقد حاول البعض أن يفصل بين المادية الجدلية والمادية التاريخية بأن يجعل الثانية تفسر تطور المجتمع دون اللجوء إلى أساس فلسفى مادى. وهم بهذا الفصل أرادوا أن يجعلوا المادية الجدلية متفقة مع علم الاجتماع البرجوازى عند الوضعيين وغيرهم. وقد عرف هؤلاء باسم المعدلين الماركسيه Revisionists ومنهم «كاوتسكى وماخ وكارل أندكر» إلا أن الماركسيين استبعدوا هؤلاء!!.

وبذلك أمكن مع استبعاد الأساس الفلسفى المادى الربط بين الاشتراكية والدين، ولكن الماركسيين سمو هؤلاء الممالئين للسلطة البرجوازية واعتبروا موقفهم متناقضاً على أساس عدم إمكانية الفصل بين طبيعة الموضوع والمنهج الذى يفسره. (٢٣٦) والعمل هو الوسيلة لتحويل الأشياء الطبيعية لخدمة احتياجات الإنسان، والعمل يحتاج إلى وسائل أخرى. مع القوى العضلية التى تتقدم مع تطور المجتمع وتساعد الإنسان كلما تعقدت هذه الوسائل، أعنى وسائل الإنتاج، أصبح الوقت المتوافر أكثر، فما كان يستغرق يوماً أصبح يستغرق ساعة.

وبالرغم من تقدم وسائل الإنتاج إلا أنها فى النهاية تحتاج الإنسان الذى يحركها وينظمها. والإنسان يتعامل مع غيره من الناس لأنه لا يستطيع أن ينتج ما يحتاجه وحده. فلا يمكن أن ينتج الناس دون تعاون بينهم، ففتشوا من ذلك العلاقات الاجتماعية. هذه العلاقة تتمثل فى وسائل الملكية، فإذا كنا فى المجتمع البدائى فلا توجد الملكية وبالتالي لا يوجد مستغلون ومستغلون ولكن فى مجتمع العبيد، تظهر الملكية فيظهر الاستغلال وتظهر الطبقات.

ولكن العلاقات التى تنشأ من علاقات الإنتاج، وتطور ملكية وسائله، بمعزل عن إرادة الإنسان لأنها تخضع لقانون حتمى. فتاريخ تطور وسائل الإنتاج حدث نتيجة تزايد السكان وزيادة الاحتياجات. ومع ظهور هذه العلاقات الجديدة بناء على هذا النظام الاقتصادى، يوجد بالضرورة الصراع بين الطبقات، حيث يوجد تناقض بين وسائل الإنتاج وعلاقة الإنتاج. ومن هنا يحدث التقدم أو التطور، حيث يحل الجديد محل القديم.

وهنا نأتى لفكرة البنية الفوقية التى تتكون طبقاً للنظام الاقتصادى للمجتمع، أو لعلاقة وسائل الإنتاج بعلاقة الإنتاج نتيجة لسيادة طبقة معينة، ونظام اقتصادى معين، ينتج أفكاراً وآراء تؤيد هذا النظام، وتدافع عنه. فى المقابل توجد آراء مناهضة له. أو بعبارة أخرى «إن الوجود الاجتماعى يحدد الوعى الاجتماعى» (٢٣٧)

فالبناء التحتى يعنى مجموع علاقات الإنتاج المادية، (وتعنى الإنتاجية فى مجموعها - أشكال الملكية، وماينجم عنها من علاقات بين الناس فى عملية الإنتاج وأشكال توزيع البضائع المادية)^(٣٢٨)

والتكوينات الاجتماعية الاقتصادية عند الماركسيين خمسة :

١ - التكوين المشاعى أو البدائى.

٢ - التكوين العبودى، أو أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق.

٣ - التكوين الإقطاعى أو أسلوب إنتاج المجتمع الإقطاعى.

٤ - التكوين الرأسمالى - أو أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالى.

٥ - التكوين الاشتراكى أو الشيوعى - أسلوب إنتاج المجتمع الاشتراكى.

١ - فى المجتمع البدائى كان يضطر الإنسان للعمل مع غيره، ويختلف الإنسان عن الحيوان فى قدرته على استخدام الأدوات . فى هذا المجتمع كانت الأدوات بدائية، وتطورت تطوراً ضئيلاً عبر آلاف السنين، وكانت النتيجة المنخفضة للقوى الإنتاجية، والملكية المشتركة لأدوات الإنتاج ، فكانت المشاعية التى حددت العلاقات الإنتاجية حيث كانت علاقات تعاون متبادل ، وكان الناس ينتجون بالكاد مايكفيهم فقط، فلم تكن ثمة أشياء للتملك وبالتالي اختلف الاستغلال . ومع التطور فى الإنتاج أصبح فى المقبول إنتاج مايفيض عن الحاجة . وانقسمت العشائر لأسر وظهرت الأسر المالكة، وبالتالي بدأ استغلال الآخرين وعدم المساواة، فظهر - بهذا التطور - المجتمع العبودى محل المجتمع البدائى.

٢ - المجتمع العبودى، بدأ بتطور الأدوات ، واستخدام الأدوات المصنوعة، المستخدم فيها المعدن، وإقامة الجسور ، وشق الترع .

وبالتالى بدأ تقسيم العمل من زراعة ، لنسيج ، لصنع الفخار .. إلخ.

وظهر بناء السفن والأسلحة ، ومن هنا ظهر الملاك والعبيد، فالقوى المنتجة جعلت علاقة الإنتاج تقوم على ملكية العبيد. وظهرت الدولة بأجهزتها المختلفة لخدمة هذا النظام أو الطبقة المالكة المستقلة. ومع الطلب فى تحسين الأدوات ، ومع عدم استفادة العبيد من هذا وسوء حالتهم، وإحساسهم بالاستغلال، مع كونهم القوى المنتجة وجد التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج.

هذا التناقض يلاحظ في ثورات العبيد، على ما هم فيه بالإضافة إلى غارات القبائل المجاورة. من هنا تقوضت أسس هذا المجتمع ، وظهر على أنقاضه المجتمع الإقطاعي.

٣ - التكوين الإقطاعي

وتقدمت الأدوات في هذا العصر عن سابقه، حيث اخترع الورق، والبارود، واكتشافات أخرى، وآلات جديدة. وكان هؤلاء الملاك الإقطاعيون أكثر تقدماً من سابقهم في تعاملهم مع الفلاح ، فسمحوا له بامتلاك بعض الأدوات والعمل بعد الانتهاء من خدمة سيده، ولكن ظل الاستغلال باقياً.

وهذه القوى الإنتاجية ، ظلت في تطورها حتى الكشوف الجغرافية التي اقتضت ظهور السوق الدولية، وقيام المصانع ، وبالتالي تجمع العمال في المراكز الصناعية ، فأسلوب الإنتاج تغير، ولكن علاقات الإنتاج ظلت كما هي. هنا تحالفت البرجوازية مع البروليتاريا للقضاء على الطبقة الإقطاعية ، فانهار هذا المجتمع ليأتى محله النظام الرأسمالي.

٤ - المجتمع الرأسمالي، ويتميز بالإنتاج الآلي الضخم نتيجة للريح الكبير الذي يحققه الرأسمالي.

وكان العامل حراً من الناحية القانونية لعدم ارتباطه بالأرض ، أو بمصنع معين، ولكنه حر في حدود، لأنه ليس حراً من الرأسمالية، إذ إنه لا يملك وسيلة للإنتاج، فهو مضطر إن أن يبيع عمله للرأسمالي. وهنا تظهر البنية الفوقية لهذا النظام الاقتصادي، فتؤكد على استمراره، وعدم قابلية نظام الملكية للزوال.

وظهرت الأفكار في ميادين السياسة، والقانون والفن، والأخلاق، والفلسفة.

ومقابل هذا ظهرت أيضاً أيديولوجية البروليتاريا، لتتناضل ضدها. ولكن لهذا التطور لقوى الإنتاج نقيضه وهو نشأة قوى منتجة تحل محل النظام الرأسمالي. هذا التناقض يتمثل في وجود ملايين العمال في مصانع كبيرة هم المنتجون فيها ، بينما يملكها فئة صغيرة، وتحويلات الرأسمالية إلى الإمبريالية، وأخذت تشكل الاحتكارات التي مثلها اتحادات مجموعات الرأسمالية من أجل استغلال العامل في بلدانهم، والبلاد المستعمرة والتابعة. وهم بذلك خلقوا الفراغ المرير، إذ تظهر المعارك العنيفة، نتيجة للبطالة، والأزمات، وذلك لوجود (التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج، والشكل الخاص للتملك)^(٣٣٩)

وهنا تحدث الثورة الاشتراكية، لتتجه نحو الاقتصاد الشيوعي.

وهنا تتبلور مرحلتان: الاشتراكية والشيوعية فيحدث التأميم، وتصبح علاقات الإنتاج قائمة على أساس الجماعية، لينتفى الاستغلال.

وتأتى فى القمة، البروليتاريا ، وهى تعمل على الاتفاق بين علاقات الإنتاج، وأسلوب الإنتاج. فهناك نوعان من الملكية :

١ - الملكية الجماعية ، تكون فى يد الدولة ، الممثلة للشعب.

٢ - ملكية تعاونية، فى المزارع الجماعية

وتلتقى فى النهاية المصلحة الفردية مع مصلحة المجموع، فيكون الحافز على الإنتاج!! والشيوعية أممية بالتالى، وان يكون شكل واحد فى الطريق، ولكن هذه الأشكال المختلفة تزول، حتى تصل المجتمعات الاشتراكية إلى مجتمع شيوعي، بلاطبقات. وتزول الدولة ، وتبقى فقط « إدارة الأشياء»، أى زوال الدولة كسلطة سياسية واقتصادية ، لأن الدولة ، فى أساسها، كانت للحفاظ على النظام الاجتماعى الموجود. ومع انتفاء الاستغلال ، ينتهى دورها^(٢٤٠) ومن السابق نفهم فكرة صراع الطبقات، لأن كل مجتمع نجد فيه طبقتين متناقضتين ، وكل منهما تناضل ضد الأخرى.

العبيد ومالكو العبيد - طبقة الإقطاعيين والفلاحين - الرأسماليون والعمال. ويتمثل بثورة العبيد بقيادة سبارتكوس فى المجتمع العبودى، فى القرن الأول قبل الميلاد/العبودى.

- حرب الفلاحين فى ألمانيا، فى القرن السادس عشر.

- والثورة البرجوازية الغربية فى القرن الثامن عشر، والتي وطدت النظام الرأسمالى.

- وحرب الفلاحين فى روسيا فى القرن الثامن عشر.

- ثم ثورة أكتوبر ١٩١٧ فى روسيا التي أسست الاشتراكية.

نقد الحقائق للماركسية :

هذا هو مجمل الآراء فى الماركسية اللينينية وأسسها، عرضته كتمهيد لنقد العقاد للماركسية، ولاشك أن هذه الفلسفة قد تعرضت للنقد من كثيرين، فمن ذلك القول بنقد ماركس فى ماديته الدوائية. يقول «رونالد سترومبرج»(واقد ذهب بعض نقاد ماركس، كيف استطاع ماركس، أن

ينفى وجود الله ، أو المطلق ، ومن ثم، يصير على أن عالمنا هذا عالم معقول وهادف، وخاضع لقوانين منتظمة. أم أن ماركس حلولى المذهب كزميله اليهودى المرتد سبينوزا^(٢٤١)

وفى سياق المادية التاريخية ، والعامل الاقتصادى فيها كحافز، يقول ستروبرج (غهنك حوافز جنسية وجمالية وفكرية وروحية . والحق أنه لقول شاذ أن تزعم بأن بيتهوفن وبراهمز قد ألفا الموسيقى ليخدما البرجوازيين، وايسترا استغلالهم الكريه للعمال. ومع ذلك فهذا ما تطالبنا الماركسية بالاعتقاد به.

وقد اعترف ماركس وإنجلز بأن أولئك الفنانين والفلاسفة والعلماء قد قاموا بخدمة الطبقة الحاكمة وهم يجهلون ذلك،

غير أن ماركس وإنجلز يعنيان بوضوح أن تلك الخدمة كانت الحافز الأساسى لمنجزاتهم^(٢٤٢)

وهل يعنى ذلك أيضاً أن نقول إن ستراافنسكى ألف موسيقى رأسمالية ، وسيزار رسم لوحات برجوازية. مع أنهما كانا يحتقران الثقافة البرجوازية ... إلخ.

وكان من أشهر من نقد الماركسية الفيلسوف الإنجليزى «كارل بور» فى العديد من كتبه ورد عليه أيضاً كورنفوت - فى دفاعه عن الماركسية إلخ..

ومن الطبيعى أن هذا الاتجاه الفلسفى كان موضع نقد. ولاشك، أن فيه كثيراً من التناقضات. كما حاول الكثيرون الدفاع أو تبرير موقف الماركسية من الدين، خاصة فى دعوتهم لهذا الاتجاه فى مجتمعاتنا الشرقية ذات الطابع الدينى، مع وضوح الموقف الماركسى اللينينى فى هذا الشأن، والموقف العدائى أو الرافض للدين^(٢٤٣).

ونأتى لموقف العقاد من هذا الاتجاه، «نقد الماركسية». بدايه لايفرق العقاد بين المذهب وصاحبه، ولذلك كان من بداية تصديه للماركسية يتجه إلى ماركس نفسه وهو يقرر أن القول الشائع «انظر إلى ما قيل لا إلى من قال» كان من أجل أن يلتفت الناس إلى حقائق الأقوال ولايفترون بمظاهر القائلين .

وهذا صواب، إذ القصد هو النظر فى حقيقة الأقوال، ولكن من جهة ثانية لا يفغينا تمحيص الكلام عن تمحيص المتكلم .

ومن هنا جاء الاهتمام بسير العظماء والمصلحين، وذلك لتقف على موضع الثقة في كلامهم، ومعرفة المخلص من غير المخلص. وبالتالي فهو يقول (إن الكلمة تختلف معانيها باختلاف قائلها) فالمعري مثلاً يقول :

تعب كلها الحياة فما أعجب إلا من راعب في ازدياد

هذا المعنى عندما يقوله المعري، الذي تثق أنه خير الحياة، ودرسها، وعاش مرها، وطوها، يختلف إذا قاله واحد من العامة، فربما طلب من الدنيا عشرين جنيهاً، فلم تعطه إلا عشرة جنيهاً فیتصورها ظلماً وشرأ.

من هنا لا بد من معرفة القائل، وخاصة في الدعوات الإصلاحية، لنفرق بين الجدير بالثقة ، والجدير بالشك والريبة منهم.

من هنا يعرض لماركس على أساس مذهبه : (من لا يعمل لا يأكل) فيقول العقاد، ولو طبقت عليه هذه القاعدة ، مات جوعاً. ويذكر خطاباً من والد ماركس إلى ابنه يقول فيه :

(لسوء الحظ أراك تؤيد بسلوكك رأيي الذي كوتته عنك، وهو أنك على ما فيك من خصال حسنة - أناني ، تغلب الأنانية على جميع صفاتك) . وقد عاش عائلة على أسرته ، وبعد موت أبيه كان من المفروض أن يعول الأسرة ولكنه ظل حتى الرابعة والعشرين من عمره، عائلة على أمه وإخوته. فماركس كما يكتب عنه، كان يعيش عائلة على الغير ويتصرف تصرفات لاتدل على النخوة أو الإيمان بالمبدأ. وقد هدته أمه بقطع المعونة وكتبت له تقول أنه لا ينتظر أن يعيش طفيلياً أبداً.

وقد كانت هناك جريدة تسمى (رنيش جازيت Rhenish Gazette) تنطرف في الدعوة إلى الاشتراكية، فأنذرتها الحكومة بالإغلاق، إذا لم تفصل الصحفي المسئول. وقبل ماركس فصله وأن يحل محله، وأخذ سياسة جديدة في تحرير الصحيفة تنعى على الاشتراكية حتى أغلقت بسبب مقال عن الزواج ولا علاقة له بالاشتراكية. فذهب إلى باريس ليعلن دعوته الاشتراكية.

ثم إنه يذكر أنه اتفق مع أكثر من ناشر على تأليف كتاب عن الاقتصاد وعلاقته بالسياسة وقبض الثمن. ثم مضت أربع سنوات، ولم يكتب شيئاً. ثم اتفق مع ناشر آخر ولم يكتب شيئاً أيضاً، فضاقت به موارد الرزق لكسله. ويقول حتى إنجيله (يعنى رأس المال) لم يكتب إلا تحت إلحاح الحاجة وقد ضمن له الرزق السنوي زميله إنجلز، ومع ذلك لم يتم الكتاب.

ويصفه العقاد أيضاً بعدم الوفاء، والجبن والسلوك الخسيس فيقول : (إنه شهر (ببياكونين) لأنه خشى منافسته . وقال إنه دنس سمعة الاشتراكيين لأنه اتفق مع ناشر على كتاب ولم ينجزه)

ونص الحملة موجود فى سجلات المؤتمر الاشتراكى، ونص الاتفاق بين ماركس وبين لسكى وبتكر (والناشرين) موجود كذلك فى تراجم هذا الرجل المريب^(٢٤٤)

ويقول إنه لم يترك أستاذاً ولا زميلاً له ، إلا وأصابهم بالتشهير والتجريح ، باستثناء إنجلز، لاحتياجه إليه مالياً. ومع ذلك فى رسائل إنجلز إليه نرى كيف (وصفه فى إحداها بجمود العاطفة، والأنانية ، ونقص المروعة والشعور)^(٢٤٥) ويقول : هذه الحقائق فى سجلات الحركة الشيوعية، فالرجل إذن مثل فى التطفل . ومثل فى طوية الشر والكنود.

ويذكر العقاد وصف بعض معارفه له، ومنهم (كارل شورترز) وهو يزدرية أخلاقياً ، ويصفه بأنه بغيض ، ولا يطاق، ومغرور (وكان يعامل كل من يخالفه، معاملة ملؤها التحقير والازدراء . ويجيب على كل قول لا يعجبه إجابة قارصة تسخر من الغباء المطبق الذى يرمى به قائله، أو تلوح له بالاتهام وسوء النية، ولا تزال لهجته فى النطق بكلمة برجوازية عالقة بذهنى إلى هذه الساعة، وهو سريع إلى إلصاق مسببة البرجوازية بكل من يخالفه على أسوأ ما تدل عليه من ضعة العقل والخلق..)^(٢٤٦)

ويشير العقاد أيضاً إلى مصادر عديدة فى سيرة ماركس، ومنها ماكتبه الماركسيون. ويقول إنهم بدعوا فى تقديس سيرته، ثم غيروا الطريقة، إذ لم يستطيعوا إخفاء الحقائق، فذكروها، وعولوا على التحليل والتفسير، فقالوا إن أعمال الرجل الاجتماعية بمعزل عن حياته الفردية. من هؤلاء (أوتوررهل Ottorrhle) وهو ماركسى، وقد راح يعلل هذه النقائض إلى اعتلال البنية والشعور بوصمة المجتمع، وانفراده برعاية أبويه ، لأنه كان أول الأبناء .

وعند العقاد، أن هذه التفسيرات خاطئة، لأنها تنظر فى الوقائع، وتهمل عوامل الوراثة وينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن أبويه، وأسرته، وكيف أنه أساساً ينتمى لطائفة الريانيين والحاخامات اليهود، ولكنه خرج من ديانته لأنه كان فقيراً، فتحول عنها لطلب الرزق لا لإيمانه بالمسيحية. إلخ..

ويعد العقاد على هذا المنوال سيرة ماركس ليخلص إلى صفاته التى أوردناها، وينتهى إلى أهمية النظر فى صاحب النظرية وواقعه انئسى لايجب إغفالها عن النظر فى الفكر نفسه.^(٢٤٧) ويرى العقاد أن الصدفة عامل أساسى فى انتشار الماركسية، فالثورات التى تستند إليها هى التى

أعطت هذه النظرية ماشاع عنها، وكانها صالحة للتفكير وتتولد عنها الثورات. ولكن العقاد يقول أن نبوءات ماركس لم تتحقق، والثورة الروسية نفسها تكذب أقواله في المادية التاريخية، لأن المفروض طبقاً لقوله - كما سبق أن بينت أن تحدث الثورة بعد التوسع في الصناعة، حتى تنحصر في أيدي المحتكرين، ولاتبقى إلا طبقة أصحاب رأس المال، وطبقة العاملين، فتحدث الثورة. ولكن في الثورة الروسية على آل رومانوف بعد الحرب العالمية الأولى نتيجة للهزائم، وهو ما رأيناه في التاريخ من قبل، فهزيمة نابليون الأول ذهبت بدواته لتقوم أسرة (البريون) وهزيمة نابليون الثالث ذهبت أيضاً بدواته وقامت على أنقاضها دعائم الجمهورية. ولم يحدث أن روسيا كانت قد وصلت إلى المرحلة التي قال ماركس بها صناعياً. ولم يذهب عرش رومانوف فقط بعد الهزائم في الحرب العالمية الأولى، بل ذهبت أيضاً عروش (هوهنزولرن) و(هابسبرج) و(آل عثمان) فمرجع الأمر كله أن المجموعة التي تسلمت زمام الثورة بعد تمرد الجيش على آل رومانوف كانوا يدينون بأرائه^(٢٤٨)

وينقد العقاد ما وصفه الماركسيون لأنفسهم بالتقدمية فيقول : (ولما سئل لبيان التناقض بين دعوى (التقدمية) وبين الرجوع في كل رأى إلى فكرة إنسان عاش في أوائل القرن التاسع عشر، كائنا ما كان نصيبه من العلم والذكاء)^(٢٤٩)

ويتحدث العقاد عن الأسس في الفلسفة الماركسية، من تعريف للمادة إلى التفسير المادي للتاريخ وتعريف الطبقة الاجتماعية، هذه المفاهيم التي تساق على أنها صالحة لكل زمان ومكان، ويتحكم في ماضى الإنسان ومستقبله.

يقول: أين هي صفة العلمية؟ وهو يشير إلى أنه ليس معنى ذلك القول أن العلم يرفض كل هذه التعريفات كلية، أو يحكم ببطلانها من أول نظرة.

(لكننا نقول مقال اليقين إن العلم الذى يزعم أن هذه التعريفات بلغت مبلغ الثقة الجازمة التى تتحكم فى ماضى بنى الإنسان ومصيرهم بغير نقض ولاتعقيب، إنما هو خرافة من أجهل الخرافات التى تحوم على العقول البشرية)^(٢٥٠)

وفي المادية التاريخية يجد العقاد أن التاريخ يكذب أقوال ماركس واستخراجاته حتى في نطاق العصر الذى عاشه. كما يؤكد كذب نبوءاته طبقاً لهذا المفهوم. والسؤال عنده أن نسأل: أيهما أسبق؟ أو أيهما يؤثر في حركة الشعوب، وفي حدوث الثورات؟

هل هي الأسباب النفسية أو الأسباب المادية؟.

ويبين العقاد أن الحالة النفسية هي التي تحرك الشعوب، فالفقير الذي لا يشعر بفقره أو يشعر به . ولا يابى ، لا يثور . وفى القرن التاسع عشر حدثت الشكايات وزادت نتيجة لمعرفة الأوربي فى ذلك القرن لحقوقه حيث كان أشد شعوراً بالحرمان من أسلافه.

وقد نشأ ماركس وزملاؤه فى بلاد تتوسط بين عصر الإقطاع وعصر الصناعة الكبرى، وكذلك دعاة الثورة الروسية. بينما البلاد التي كانت قد تقدمت فى الصناعة كإنجلترا. قد قلت فيها الدعوة إلى الثورة، وزادت الدعوة إلى الإصلاح بالوسائل الدستورية، وأخرجت دعوة الغايين^(٢٥١)

(وقد كانت الثورة فى طلب الحرية عامة فى أنحاء القارة على اختلاف درجاتها من الصناعة، وعلى اختلاف أطوارها من وسائل الإنتاج، وكما قلت الحرية زادت حدة الثورة وشدة الانقلاب)^(٢٥٢)

ويعرض العقاد لمذهب هيجل ورأيه فى التاريخ، ثم يعقب بعرض لمذهب كارل ماركس، ويفند قول الماركسيين أن هيجل قلب رأس الحقيقة، ويرى أنها أصح ما تكون فى وصف الماركسية ، لامذهب هيجل نفسه، لأن ماركس يرجع الأسباب النفسية والبواعث كلها، إلى الأسباب المادية ، وهو يضطرب فى بيان هذه الأسباب حتى يتردد بين النقيضين ، مع أن المذهب كله ، قائم على هذه الأسباب.^(٢٥٣)

وقد أشرت لنقده الاتجاه إلى المادية الجدلية ، والمادية التاريخية ، ونقده للتفسير بالمادة^(٢٥٤) ثم ينتقل لنقد مفهوم (فائض القيمة) والأنساق الفوقية كنتيجة للأنساق التحتية ، أو الأفكار الروحية والسياسية والاجتماعية طبقاً للوضع الاقتصادى للمجتمع . فيتكلم عن الفنون والآداب من المنظور الماركسي، ثم الدين أيضاً وفكرة الطبقات وصراعها. وقد مر رأيه فى موضوع الطبقات. وهو يعرف القيمة الفائضة طبقاً لمذهب ماركس فى (أن قيمة كل سلعة إنما هى قيمة العمل الإنسانى فيها .. ولكن العامل لا يأخذ هذه القيمة كلها، بل يأخذ منها مقدار مايكفيه للمعيشة الضرورية، وتذهب القيمة الفائضة إلى صاحب رأس المال بغير عمل)^(٢٥٥)

ويذهب العقاد ليقول إن هذه النظرية هى كما قيل (كعب أخيل فى المذهب كله) ويرى أن علم الاقتصاد من شأنه البحث عن (القيم) وعواملها ومؤثراتها، وأسباب التأثير. ويعد هذا المفهوم

فى الاقتصاد من الأويات التى لاتحتاج إلا إلى الإلمام بلوايات علم الاقتصاد. وهذه المعرفة تقول بأن القيمة غير الثمن، ويسأل العقاد عن مفهوم القيمة، والقيمة غير الثمن وغير الكلفة وغير السلعة - مع عدم تحديد الفارق بينهما تحديداً دقيقاً .

والثمن بعد عصر المقايضة كان يرجع إلى قيمة المعادن الحقيقية، فى التداول عند الدولة. فقيمة المعدن هنا غير الثمن، ولايصح أن تعرف قيمة الشيء بأنه ثمنه بالعملة. ثم يبقى السؤال عن قيمة العملة والمعدن.

ويقال فى التعريف عندهم أن قيمة الشيء هو مايساويه بالنقود. وأما ثمنه بالنسبة للسلع الأخرى فيرجع إلى العمل المبذول فى كل سلعة وهذا غير صحيح، بل هو (حيلة تقريبية أو معيار مفروض للقياس عليه، مع الاستعداد للزيادة هنا والنقص هناك، أو مع الاستعداد لافتراق المعايير كل الافتراق) (٢٥٦)

ويرجع العقاد بقيمة السلعة إلى أسباب أخرى غير مجرد قيمة العمل . من ذلك أن مايعمله عامل فى يوم، يعمله آخر فى يومين. ويحتاج عامل لعمل معين، إلى ما لايتحاجه آخر أكثر أو أقل. . ثم ترجع إلى أسباب نفسية، وأسباب خاصة بالأفراد تحدد ميولهم فى طلب السلعة. فيزداد الثمن أو ينقص تبعاً لذلك، ومن هنا يقال إن طلب السلعة يضاف إلى عملها، فيعطيها القيمة التى تستحقها. ومن هنا تدخل أيضاً مهارة التاجر فى ترويج سلعته، وفى معرفته بأماكن الطلب. وقد يتوقف طلب سلعة فى وقت ما فيقدر تاجر على الانتظار ولايستطيع آخر. ويضاف لذلك اللزوم والكثرة . فضوابط القيمة للأشياء متعددة، فنجد ثمن الجزء من الكتاب قد لايساوى شيئاً إذا وجد متفرقاً، ويساوى الكثير إذا وجد الكتاب كاملاً، ودفتر البريد لايساوى شيئاً عند غير صاحب الهواية . من هنا ينتقل الاقتصاديون فى تعريف القيمة من ضابط إلى آخر ، ومن استدراك إلى استدراك جديد. ومن هنا جاءت التعريفات للقيمة الاسمية - والقيمة التجارية - والقيمة الذاتية . وإذن فالقيمة غير الكلفة ، ثم إن الكلفة بحساب العمل شيء غير الكلفة بحساب الإنتاج. وعلى ذلك ظهرت النظريات التى تزدد مع الزمن . وتظهر عليها الاعتراضات المختلفة. فعرفت القيمة بالمنفعة النهائية Final Utility والقيمة الهامشية marginal cost والقيمة بمتوسط الطلب Average Demand والقيمة بالطبقة الخصوصية Class - Price وليس فى أى قيمة من هذه القيم التعريف الحاسم.

ويشير العقاد إلى اعتراضات الاقتصاديين منذ مائة عام على ماركس ، والتي مازالت قائمة ، وتزيد في إظهار التناقض . ثم يعلق أن ماركس حاول أن يتخلص من ذلك بإضافة قوة العمل، فذهب إلى أنه يقصد قوة العمل، لا العمل الواقع، وتقبيده بصفة العمل الضروري (في الساعة الاجتماعية) وبالتالي تساوى السلعة (قوة العمل الضروري محسوبة بالساعات الاجتماعية). وتابعه إنجلز في الإشادة بهذه التفرقة، إلا أن العقاد يرى أن هذا التبديل يبعد التعريف، بل ويزيد ثغراته ولا يلمه ولا تسهل الإحاطة به، ولا يفلق جوانب النقد له، وذلك لأن القول بقوة العمل يفتح الباب للعامل النفسى إلى جانب العامل الحيوى (البيولوجى)- فقد يطلب صانع سلعة غذائية من بلد بعيد ولا يطلبها من بلد قريب. وربما كانت أكثر فائدة صحياً، والعامل الذى تعثره حالات نفسية من إحساسه بالظلم. وخبرة القائد العسكرى لا يغنى عنها آلاف الجند الذين يحسنون فنون القتال دون القيادة (٢٥٧)

أما القول بالساعة الاجتماعية، فهو يفتح باباً جديداً، إذ تعنى الساعة الاجتماعية أن يقاس بها كل ما يتميز به مجتمع معين من عادات وتقاليد وأجواء وشروط.

وينتقل العقاد بعد مناقشة طويلة لهذا المفهوم ليشير إلى المثل الذى ضربه ماركس فى الجزء الأول من رأس المال، ليوضح أو يشرح القيمة الزائدة فى الريح المكسوب للتاجر من ثمن الحصان. فهذه سلعة لا يضيف رأس المال إليها شيئاً ، ولكن العقاد يرى أن هذا المثل دليل عكسى لأنه . اختار أفضل الأمثلة التى تنقض رأيه. لأنه اختار سلعة حية. إذ السلعة الجامدة قد تبقى أو تزيد ، أما مع السلعة الحية فالأمر جد مختلف . فماذا لو مات الحصان؟ ، وماذا لو هزل أو ضعف؟!، وماذا أيضاً عن استهلاكه لفردات الحياة؟.

وقد قال ماركس أن التاجر الذى يشتريه بمائة ينوى أن يبيعه بمائة وعشرين. ولكن هنا ومع ما بيننا، تظهر قيمة أخرى للسلعة ، أو عامل آخر لا يجب إغفاله . وهو عامل الإدارة ، وأهميته.

ويؤكد العقاد على الباعث، أو أن الإنسان يطلب العمل المريح ، لأنه يطلب الامتياز ، وليس

كما يقول ماركس، أنه يطلب الامتياز ، لوجود الريح .

والصحيح أن قيمة العمل الإنسانى بمقدار طلبه وليس العكس .

العقاد وحقوق الفرد في الماركسية

وينتقل العقاد لمناقشة حقوق الفرد في ضوء المذهب الماركسي. ويشير إلى الحتمية التاريخية، أو إلى التفسير المادي للتاريخ . ويشير إلى قول هيجل عن نابليون أنه يرى روح الكون عندما يرى نابليون على حصانه في معركة (جينا) يقول هيجل (لو أنه لم يكن نابليون لكان تدبير الروح الأعظم كفيلاً بوضع شخص آخر في مكانه على صهوة جواده، يسمى بما شاءت المقادير من الأسماء) (٢٥٨)

وقد أخذ الماديون التاريخيون هذه الفكرة ليقولوا بها أيضاً، فلو لم يكن نابليون أو غيره كان حتماً سيوجد آخر يحل مكانه.

وهنا يأتي التفسير، بأن الجماعة أولى بالرعاية من الفرد، والصغير ، والكبير.

وهنا يرى العقاد أن المسألة إذا كانت مسألة موازنة بين حقوق الجماعة والفرد ، فالماركسية لم تأت بجديد يضاف إلى تراث الإنسانية في الماضي والحاضر، لأن تعظيم كل فرد مناطه مدى خدمته للجماعة، ومن قديم الزمان ، لزمّت التضحية بالفرد، من أجل الجماعة . وحيث كانت التضحية لطلب المصلحة العامة على مصلحة الفرد ، (فلا حق للفرد العظيم في التعظيم إلا أن تكون مصلحة الجماعة ملحوظة في إكبار العظمة والاعتراف بأفضال نوبها) (٢٥٩)

ولكن لن يعنى ذلك ، أن نقول للفرد ، طبقاً للمذهب، كما يقرر العقاد، بأنك لو لم تكن أنت، لكان غيرك، لأنه من الواجب أن نفرق بين من تفرض عليه طبيعته خدمة الجماعة ، وبين من تدفعه طبيعته إلى العدوان على الجماعة. ولا يعيب العظيم أن تكون الظروف مواتية في عمله ، أو ممهدة لهذا العمل، من أجل صالح الجماعة.

ولا يقلل من قدره أيضاً أن يقال له أن أمته كانت قادرة على إنجاب مثله . وتاريخ الشيوعية نفسه، فيه دليل على أهمية عمل الفرد في توجيه الجماعات . فقد قامت الثورة الروسية ، في غير الظروف التي تنبأ بها ماركس. قامت الثورة الروسية بعد الهزيمة في الحرب الأولى، ولكن ذهبت إلى وجهتها لأن من تولوا زمام الأمور فيها ، كانوا من المعتدلين في المذهب (الماركسي) . ولم يكن التمهيد الذي حدث بالضرورة، يؤدي إلى ما ذهبت إليه في اتجاهها نحو الماركسية.

إن النازيين تولوا الثورة في ألمانيا، والكماليين تولوا أمر الثورة في تركيا. وسن ياتسن تولى أمر الثورة في الصين ، وغير هذا من الثورات . وكان العامل في الوجة هو ما يعتقده

القادة، فاختلقت بالتالى باختلاف القادة. وكان العامل الوحيد الذى يجمع بين هذه الثورات هو عامل السخط والرغبة فى التغيير. ولو لم يكن لينين تولى الأمر بعد الثورة فى روسيا (لما كان حتماً لزاماً أن تسير البلاد، على الخطة التى سارت عليها تطبيقاً لمذهب (كارل ماركس) أو (خروجاً عليه) ^(٢٦٠) فأين هو الحتم التاريخى فى هذا؟ وأين الحتم التاريخى فى إيمان لينين بالماركسية؟.

ويرى العقاد أن الحرية الديمقراطية قد تنحو نحو الإصلاح وتمنع الظلم والجور. وقد أصدرت القوانين المختلفة فى هذا الشأن ، ومنها تحريم زيادة ساعات العمل عن عشر فى النهار. ويذهب إلى أن النهضة قد صاحبها رفض كل احتكار فى المعرفة. وفى مقدمتها أصحاب الأموال، فلم تأت الماركسية فى قولها، بمفاجأة لأحد ، فى ذم أصحاب الأموال ، إذ كان أصحاب الطوباويات يملأون الدنيا بالتبشير بهذه الحكومات المثالية، وينثرون من عاقبه أفعال الجشع والتكالب على المال منذ (توماس مور) الإنجليزى، وحتى (جوهان فالدين) الألمانى إلى عهد (شاملر) و(كامبيللا) الإيطالى . فهذه الأنواع من الفردية المعيبة كانت تلاقى الهجوم من قبل، إلا أن ما فعلته الماركسية هو أن تسترت بكرامية الاحتكار لتقول بكرامة الامتياز كيفما كان ^(٢٦١)

ويشير العقاد إلى مسألة التطبيق فى الدلالة على خطأ الدعوى، فقد قالوا أن رؤوس الأموال هى التى تمكن أصحابها من تسخير العاملين وحرمانهم، وتحديد حرياتهم، إذ إن العامل وإن كان حراً فى أن يعمل فى هذا المصنع أو ذاك ، إلا أنه ليس حراً من أصحاب رؤوس الأموال، لاضطراره أن يعمل عندهم وأن يبيع عمله، لأنه لا يملك وسائل الإنتاج.

وقد زالت رؤوس الأموال ، وزالت الطبقات الحاكمة المستقلة وزالت معها بالتالى، وسيلة الطغيان والاستبداد، من الطبقة العليا ، فضلاً عن الفرد. فهل هذا صحيح ؟ هل أدى زوال رؤوس الأموال إلى زوال الطغيان والاستبداد؟ لو صح هذا ، ما استطاع ستالين ، أن يحكم روساً حوالى ربع قرن حكماً مستبداً ^(٢٦٢) وكيف استطاع هذا ؟ أيقال بالنفوذ السياسى؟ ولكن النفوذ السياسى - طبقاً للمذهب- تابع للمنافع الاقتصادية. إذ إن الأنساق الفوقية نتيجة للأنساق التحتية . ولو صح هذا، ما استطاع ستالين أن يضرب بكل الأموال والآراء للقواد والسفراء، والخبراء، عرض الحائط، فى مسألة الغزو النازى . حتى بدأ بالفعل، وفى الشؤون الداخلية ، استطاع أن يقتل سبعين فى المائة من أعضاء لجنة الحزب المركزية التى يتولى بها مركزه فى

الحزب وهي الحكومة^(٣٣٣)، وقد تنفس الناس الصعداء في بلاده، بعد أن عاشوا بين يديه في سجن الكبت والرهبة، ولم يصدقوا بنجاتهم منه بعد حوالي ثلاث سنوات من جلوسهم مكانه. ويعود العقد ليؤكد على مقياس آخر في الحرية ، هذا المقياس يحيط (بكفايات التطور أو التقدم عند النظر إلى الفرد أو الكائن الحي المسمى بالإنسان، وتلك هي زيادة التبعة، وزيادة القدرة على النهوض بها) أو في كلمة يحددها (استقلال الشخصية)^(٣٦٤) والعقد لا يقر الاحتكار والاستغلال، ويرفض الفساد وانظم في التفاوت الطبقي، والمحسوبية. وينادى بالمساواة والعدالة ، ونزاهة الحكام، ويرى أن غياب العدالة ، وعدم توفير احتياجات الناس ، وعدم وجود المساواة وتقدير الكفاءة والحقوق ، يؤدي إلى فقدان الثقة وضياع الأمل في العدل والاستقامة. فيأتي السخط^(٣٦٥) . وهنا ينتقد العقد الحكومة القائمة في مصر (حكومة النحاس ١٩٥١/١/٢٩).

ثم يدعو إلى معرفة المذاهب ودراستها، لمناقشتها، ومحاربتها على أساس سليم ، وينتقد النحاس في قوله بأن مصر بعيدة عن هذا الاتجاه، لأنه يناقض الدين الإسلامي. وقال غيره أن الأسرة قوية في مصر. والشيوعية تهدم الأسرة، والميراث. فهي لذلك أيضاً بعيدة. ولكن العقد يرى أن سخط الشعوب وفقدانها لأسس العدالة، كفيل بانتشار المذهب، لأن الشعوب لاتختار اختيار الموازنة ، والبحث العلمي، بل يقبلونها لأنهم يرفضون الحالة السيئة التي يحيون فيها . ثم لايبالون ماذا يكون بعد تغير الحال؟!

فروسيا أمة متدينة ولم يمنعها هذا من الأخذ بهذا المذهب، والصينيون يقدسون الأسرة، بل ويقدسون الأسلاف، ولم تنجح أيضاً لسوء ظروف وأحوال الشعب. فاسخط أساس الشيوع المذهب (وشر السخط في هذا العصر ما اجتمع فيه الحرمان وسوء الظن بمبادئ العدل والمساواة فهل تستطيع الوزارة العاجزة أن تكافح الحرمان وهي ترجع بالشعب إلى قيود الحرب بعد سنوات من توقف القتال؟ وهل تستطيع وزارة المحسوبية والأقرباء أن تقضي على سوء الظن بمبادئ المساواة وتقدير الكفاءات والحقوق؟ وهل تستطيع وزارة التعطيل أن تجمع بين تعطيل الأعمال الكبرى وتبدير الأعمال للعاطلين ؟ وهل تستطيع وزارة المنجة والبطيخ والبيجامات المزخرقة أن تحت الناس على الشظف والقناعة والصبر على الضرورات ؟ وهل يقضى على الشيوعية في عهد يتسامح فيه المصريون بأخبار المزارع والعمارات التي يشتريها هذا وذاك بمئات الألوف؟)^(٣٦٦)

ولعلها رسالة لانتقد المضمون حتى يومنا هذا ، رسالة للحكومات التي استمرت الفساد وتمادت فيه، وتركت المحسوية والفوارق تزداد بين الناس بغير كفاءة العمل ، وجهد العامل المجتهد، وعدالة التوزيع، والحصول على الحقوق الوطنية من هؤلاء الأثرياء بغير طريق الشرعية . ويطمئن هؤلاء إلى الانقلاب الروسي، وليس الأمر كما تصوروا، فالتغييرات أو الإصلاحات لاتعنى ذهاب المذهب أو سقوطه . كيف ذلك وربع العالم تقريباً ، فى دولة من أقوى دول العالم (الصين) تأخذ به وتمضى فى نجاحها؟

ودعوة العقاد هنا دعوة إصلاحية ضرورية، يجب الالتفات إليها، وما زالت الاشتراكية حلما شرعيا ودينيا، إذا فهم بها العدالة، بالمعنى الذى رأيناه من عرضه للاتجاه الإسلامى - فى التشريع والحرية ، والضمانات الاجتماعية لأفراد الشعب ، وبغير القادرين . فلا معنى لهذا الركون إلى فشل المذهب كلية . فما زال التعديل والتحويل قائماً حتى فى روسيا ، خاصة بعد فشل الاتجاه نحو اقتصاديات السوق ونجاح الحزب الشيوعى بنسبة لايمكن إغفالها فى آخر انتخاب وتحديد سلطة (يلتسين) مهندس الإصلاح على طريقة الاقتصاد الحر. وليس كل ما تتمناه الحكومات تتركه. ودعوة العقاد إلى الاشتراكية والعدالة والمساواة قديمة ، بل وترجع إلى كتاباته الأولى^(٢٦٧) أقول هذا حتى لانفهم من هذا أن الاتجاه (العقادى) رأسمالى لأنه فى أساسه اتجاه إسلامى اشتراكى، أو لنقل إنه اتجاه إسلامى تظهر فيه أصول العدالة والمساواة، ومعنى الطبقات بالمفهوم المنتور الصحيح الذى يؤكد بشروحه المستفيضة - كما رأينا فى غير هذا الموضوع . وفرق بين أن يوازن بين اتجاهين، وأن يقول أن «أ» أفضل وأصلح من «ب» ، وأن يقول أن «أ» هو الاتجاه الذى يأخذ به ويؤيده. ومع ذلك قلم نصل فى تطبيقاتنا إلى ما وصلت إليه الرأسمالية من مكاسب لحقوق الأفراد والجماعات من حكم وأسس الحكم الديمقراطى ، والحرية، مع كل العيوب ، والتحفظات الكثيرة على هذه المفاهيم، كما تمارس فى الغرب الرأسمالى، بل إن هذا الغرب نفسه يحاول أن يصلح من نفسه داخلياً ، وأحياناً يتطور ، ليتدارك العيوب بقدر .

نقد العقاد للاستعمار:

ومن البيديهى أيضاً أن العقاد يرفض الاستعمار فى كل أشكاله وبيدينه . وفى حياته كلها منذ بواكيره الأولى كان ضد الاستعمار والاستبداد الاستعماري، أو استبداد الحكومات والملك.^(٢٦٨)

وقد أفرد أيضاً دراساته، بالإضافة لمقالاته العديدة فى الهجوم على الاستعمار، والمطالبة بالاستقلال.

وفى كتابه (لاشيوعية ولااستعمار) يرفض الاستعمار - كما قلت - ويدينه، كما يدين الشيوعية، فى صورته القديمة والجديدة - فى عصره، قبل مراحل التوافق ، أو الاتفاق الدولى، أو قبل مرحلة ماسمى (بالنظام الدولى الجديد) واكتنا نقيين من كلامه عن هذا الاتجاه. رفضه للأساليب الحديثة، كما رفض الأساليب القديمة. والولايات المتحدة، عنده ، تعد نموذجاً للدولة القوية، وقد جربت كل أدواء الاستعمار وصحبت أشواطاً منه فى منتصف الطريق، يوم أن كانت مستعمرة للوطن والاستغلال والهجرة . وكانت تنازع أهل أمريكا الأصلاء، وترفض منازعة الداخلين من غير المهاجرين الأولين. ثم سعت بالخلاص من الاستعمار الأوروبى، وبعد الاستقلال حاولت العزلة ولم تقدر عليها. وكانت فى البداية مشغولة بحروب التوحيد والتوطيد، عن السياسة الخارجية. ثم أصدرت ما يحرم على الأوربيين احتلال أراض من العالم الجديد، حتى اعترفت بريطانيا بمذهب (منرو) واستراحت أمريكا لذلك . وتحولت إلى المحيط الهادئ بعد أن أعفاها الاعتراف السابق من العناية بالمحيط الأطلسى.

وشغلت الدول كلها بتوسيع نفوذها، وراحت أمريكا تفعل ما تريد لتوسيع رقعتها فى القارة الأمريكية بكل الوسائل، بالشراء تارة، وبال حرب تارة أخرى، كحربها مع أسبانيا سنة ١٨١٨ م. وعند ما جاء دورها لاستعمار أسيا لم يكن لها موضع بين الأمم الأوربية هناك. وقد أصبح استعمار الفتح والاحتلال باباً مغلقاً، لما كان يجره من حروب. وأصبح الاستعمار الجديد الذى قاده أمريكا هو سياسة (الباب المفتوح) لتأخذ من الرخص والامتيازات التى تحصل عليها الدول الأخرى. وبعد الحرب العالمية الثانية ، وجدت أن أوفق الأبواب هو سياسة الباب المفتوح، لأنها لا يمكن أن تقبل أن يستفيد الآخرون بكل هذه الاحتكارات التى تنعكس عليها فى النهاية.

ويرفض العقاد الزعم بأن هذه الدول وأمريكا تعمل باسم المصالح العالمية، أو اسم المصالح الإنسانية ، أو المصالح القومية فى سياسة العالم، إذ إن كل هذه المسميات زائفة تكشف عن غرضها من السطوة والثروة فلا تخفى الحقيقة وراءها. وليقل القائلون ما يشاؤون فى العوامل المختلفة، ولكن هذا لا يمنع أن يكون للدولة أسلوب فى الخدمة يخالف أساليب غيرها وأن يكون غرضها من السطوة والثروة هو الغرض المقدم على سائر الأغراض فى زمانها.

ويحدد العقاد أهداف النموذج الأمريكي وواقعه في سياسته الخارجية والداخلية في ثلاثة

محاور وهي :

الفرض الأول - كسب النفوذ في السياسة العالمية ، والانتفاع في سبيل ذلك بكل ماله من الوسائل الاقتصادية والأدبية.

والفرض الثاني - إحباط الدعوة الشيوعية، وضرب الحصار عليها للرجوع بها إلى أضيق حدودها.

والفرض الثالث - تخفيف الضغط في الداخل والذي ينشأ من فرط التضخم في سوق المال الأمريكي، فمسألة إرسال التبرعات والمعونات للخارج مسألة ترتبط بمسألة التضخم في الداخل حيث يؤدي ذلك إلى ارتفاع الأسعار وزيادة الأزمات ، وماينتج عنه من أخطار اجتماعية، قد تنجم عن هذه الأزمات.(٢٦٩)

ويحدد العقاد ما يعنينا في ذلك، وهو غرض أمريكا في توسيع نفوذها العالمي، وذلك لأن حماية النفس توجب على أمم العالم أن تحول بين النفوذ وبين الطغيان على حرياتنا وحقوقها وشعائنا استقلالها، وأن تحول النفوذ الأمريكي إلى مصلحة عالمية بدلاً من تحويل المصلحة العالمية إلى نفوذ غالب للدولة الأمريكية(٢٧٠)

ويرى ثلاث وسائل للعمل ضد هذه الأغراض الاستعمارية وهي :

- ١ - الاستقلال القومي.
- ٢ - التعاون بين الشعوب، إذ تصبح بذلك قوة عالمية تقف أمام نفوذ الدولة الكبرى التي لها من النفوذ والثروة أكثر مما ينبغي لدولة واحدة.
- ٣ - الانتفاع بأموال الدولة القوية سواء في حالات الاتفاق أو الاختلاف . ثم الانتفاع بالأوضاع الجديدة التي جعلت لكل دولة مهما صغرت عملاً نافعاً أو ضاراً تقدر عليه ، ويعمل الأقوياء حساباً في الظروف المختلفة، وربما ارتبط هذا الكلام بتفصيلاته بواقع العصر الذي كتب فيه (١٩٥٧) ولكنه في إجماله يمكن أن يكون مفتاحاً هاماً أيضاً يجب الالتفات إليه. فلانتوهم هذه الأسباب التي يقال أن الدول تعمل لها . ولانتوهم أن لاسبيل للمقاومة ، وأن نعمل على التعاون المطلوب بين الدول على الأقل في نطاق العالم الثالث، فإن لم يكن ففي نطاق العالم العربي، فإن لم نفلح في ذلك أيضاً، فليس لهذه الشعوب غير أن تنتظر المصير

الذى يفرضه غيرها. وإن تعفى أنفسنا بعد ذلك من العمل فى نطاق القطر بكافة الوسائل ، وأولها تحقيق ديمقراطية صحيحة للاستفادة بعمل العقول فى توجيه الدفة فى معركة مصير، يسابقنا فيها الزمن بما لم نعهد . وتعود إلى فقهه الماركسية فنجد العقاد ويمضى فى تفنيد آراء المذهب اللازمة عن الأسس الأولى، وهى المادية الجدلية، والمادية التاريخية ، ومسألة فائض القيمة، وعلاقة وسائل الإنتاج بعلاقات الإنتاج، ليقدم ما أسموه بالأنساق الفوقية أو صدور هذه الأفكار الروحية والسياسية عن نمط الإنتاج، وإن أتعرض هنا لأرائه، لأنها تتبع رأيه فى نقد أسس المذهب.

فالمهم هو هذه النظرة الإجمالية التى أوردتها لبيان فساد هذا المذهب الفلسفى ، وهو يعرض بالتالى للشيوعية والأديان والوطنية * ولكن يهمنى هنا الإسلام والشيوعية^(٢٧٨)

الإسلام والشيوعية :

وخلاصة رأيه أن الإسلام يحوى مايدحض الفكرة الشيوعية عن الديانات، فبداية لايقال إن الإسلام قد نشأ لخدمة فئة تسود المجتمع، لأن ذلك هو العكس الذى يبيننا التاريخ به. ولايقال أن الإسلام يأتى ليدعو الفقراء والضعفاء إلى السكينة والضعف، لأن ذلك قد تحضه آيات الكتاب، ولم ينصف من قال بأنه دين السيف أو دين القتال. ورد العقاد على هذه القرية (وقد وقفنا على رأيه من قبل).

وكذلك لايقال أن الإسلام يسخر المجتمع من أجل مصلحة الفرد، أو من أجل صاحب مال أو احتكار - وقد سبق أيضاً أن بينت رأيه فى هذا .

ثم إن الإسلام يؤكد الحرية الفردية والمسئولية الفردية ويحدد العمل على قدر الطاقة. وهو يشير إلى أساليب الدعاية الشيوعية عن الإسلام ووصفه بالرجعية (دعوة مازال يرددتها (جرينوفيسكى، اليهودى) فى أيامنا هذه ويدعو إلى رد المسلمين إلى حياة البداوة وركوب الخيل والجمال.

ويرد العقاد على كل هذه الدعايات ويبين منعهم للحجيج حتى اقتصروا على أربعين حاجاً بعد أن كانوا آلافا ولعل هؤلاء أرسلوا لغرض آخر غير الحج ، ووصف الماركسيون الإسلام بالرجعية وبأنه جاء فى غير القرن العشرين . وعنده أن ليس أسخف من هذه حجة ، لأن الأديان لا توجد اليوم لتلغى فى الغد ، وإنما توجد العقائد لتدين بها الأمم فى أجيالها المتعاقبة.

يقول (إنما تؤخذ على الإسلام أدايه وفرائضه التي جاء بها يوم ظهوره، وإنما تؤخذ عليه هذه الآداب والفرائض إذا جاءت رجعية في حينها، لاتصلح شيئاً مما تصدت لإصلاحه، ولاتفتح في الغد طريقاً للمصلحين . وام يكن الإسلام كذلك من وجهته العامة، ولا كان كذلك من وجهة المآخذ التي أحصاها عليه الشيوعيون)^(٢٧٣)

ويقتد العقاد هذه المآخذ، ومنها الرق، وتعدد الزوجات، وحدود العقاب، وشروط المعاملات الاقتصادية، وقد عرضت لرايه في القضيتين الأخيرتين.

أما الأولى والثانية فنجده يرجع إليها في كتابه المشار إليه وكتابه (المرأة في الإسلام) وكتاب (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه)^(٢٧٣) إلخ .
واست في موضع دفاع، وقد بان الرأي في هذه القضايا .

والمنحى الأخير عنده هو الكلام عن المصير، ولعلنا وقفنا على رأيه في فصل التقدم. فهو في رأيه مجتمع الإنسانية، وليس بمجتمع الشيوعية. ووقفنا على رأيه أيضاً في مسألة فشل أو نجاح الديمقراطية وتأكيديه على أنها لم تفشل. وهو لا يوافق على كلام المتشائمين من علماء الاجتماع والسياسة في مسألة مصير الحرية الإنسانية. وعنده أن الحجة على ذلك تقوم من سنيين :
الأول (أن الحرية الإنسانية تراث التاريخ كله كما يتجلى لنا من جملة أنواره وأطواره، وليست عرضاً متقطعاً تبديه لنا صفحة من التاريخ هنا وهناك ثم تلويه صفحة تليه إلى غير رجعة.)
رجعة.)

والثاني (أن التنظيم لاينفى الحرية مادام حكمه سارياً بين الناس على سنة المساواة، ومادام سلطان الحاكم فيه مستمداً من إرادة الجميع، منصرفاً إلى تسيير شئون الجميع)^(٢٧٤)

ويجوز أن يكون ثمة تعديل في الماركسية، ويجوز أيضاً أن ينتهى المذهب كتفسير كامل ونموذجى لماضى الإنسان، ومستقبله، لأن ذلك جد عسير في مذهب واحد، يضعه إنسان واحد، أو مجموعة من الناس في عصر. ولكن من الجائز أيضاً أن مطلب الحرية والعدالة وإزالة الفوارق التي تقوم على التفرقة بين الناس في الحقوق والواجبات ، أو التي ترمى بعض الناس وتحكم عليهم بأن يحيوا في زوايا المجتمع محرومين من ثمرات التقدم الإنسانى ورفاهيته. أو تشعرهم بالونية، أو تفلق أمامهم أبواب الغد في الحراك الاجتماعى ليصلوا إلى حالة أخرى بطريق واحد. الجد والعلم والامتياز الطبيعى في الإنسان، أعنى الاستعداد الفطرى. أقول من الجائز أيضاً، بل والفروض والواقع أن هذا المطلب سيظل قائماً، ما استمرت هذه النظم والأوضاع في العالم،

سواء كان المطلب من الأفراد في المجتمع الواحد، أو من الشعوب في العالم الإنساني ، أو الأسرة الدولية.

وتظل هذه الحقوق تؤيد بالأديان والقيم العليا غير متناقضة معها أو متعارضة ، بل تجد فيها أساسها وقوتها وباعث العمل والحركة من أجل المطالبة بهذه الحقوق الشرعية . ويبقى الأمل مابقى العاملون من أجله في كل ميدان، لأن القول بانتهاك الماركسية قد عكس أمرين : أولاً انطلق دعاء الرأسمالية عندنا كأنهم قد خلصوا من الخطر الذي يهددهم ولا عذر للحكومة في التوقف كثيراً أمام دعوى الإصلاح.

وقد خلت المعركة من هذا المارد الرجيم، والغريب أنك لاتعلم أن تسمع نغمه أقرب إلى الشماتة في طبقات المجتمع الكادحة، والتي تحيا المعاناة بكل صورها، وتعكس ثانياً اتجاهات يائساً أو مغرضاً ليبرر كل حذر يبلغ حد الخوف والانتكاسة . وإن أقول التفریط (تحفظاً) ولكن قل التخاذل والانتكاسار، لأن الحماية من المعسكر الآخر زالت ، وأصبحت هذه الشعوب عارية أمام معسكر واحد أو اتجاه واحد. وهكذا يمكن التبرير ويجوز الصدق في الاعتقاد عند هؤلاء. ولكن هل يمكن أن تؤخذ الأمور بهذا التبسيط؟ وهل القضية على هذه الصورة فعلاً ؟؟ إن أقل الأمور التي يجب أن نلتفت إليها في دراسة الموضوع، هي دراسة مواقف دول العالم الثالث في لعبة الصراع بين القوتين قديماً. لنعرف هل وفقنا أم لا ؟ وأين كان الخطأ صراحة؟ فلن تصلح نظرة المستقبل إلا بالوقوف على هذه الأوليات.

ثم هل الأمر كما يتصورون؟ أو أن أفاق المستقبل تحوى غير هذا ؟

هذا أقل القليل، وليس من حل غير الدراسة العلمية التي يجب أن تكون أساس العمل السياسي عند القادة، وليست تصورات فردية لكل حاكم، يعمل بالإلهام الشخصي. إن القرار يأخذه الحاكم المسئول ، ولكنه يأخذه من جملة الوقائع أو الدراسات التي قررها أهل الاختصاص، المعلقة صراحة، والتي يسوى في دعمها بين شتى الاتجاهات، ثم هو يأخذ قراره عبر منافذه الدستورية.

فإذا نكبت أمة في ضمائر علمائها وصفوتها، غاب الأمل، من الأمل في التقدم ، وحتى الأمل في البقاء ، وحقه - عندئذ - أن يغيب .

هوامش الفصل السادس

- ١ - انظر نصار عبد الله - مقدمة اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. تأليف أنطوني دي كوسيني وكنتيث مينوج - ترجمة ودراسة نصار عبد الله من ٧ - سلسلة الألف كتاب (الثاني - ٦٠) - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.
- * أو هي مهاجمة لها ومقدمة للعلاج، أو هي مجرد وصفة للأوضاع ، مع تنسيقها وتحليلها.
راجع - حورية توفيق مجاهد - الفكر السياسي من أفلاطون لمحمد عبده - ص ١١ - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٨٦م.
- ٢ - أحمد عنایت - الفكر السياسي الإسلامي المعاصر . ترجمه عن الفارسية وراجعه على الأصل الإنجليزي إبراهيم الدسوقي شتا - ص ١٥ - مكتبة مدبولي - ١٩٨٩ م
- ٣ - انظر - فؤاد محمد شبل - الفكر السياسي ج ١ ص ٢٢٥ الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٤ م.
- ٤ - أميرة حلمي مطر - في فلسفة السياسة ص ٥٧ - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ط الثانية ١٩٧٨م.
- ٥ - فؤاد محمد شبل المرجع السابق ص ٢٢٨
- * انظر عبد القادر محمود - الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث الجزء الثاني والثالث - قسم التأليف والنشر جامعة الخرطوم ١٩٧٢ من ٤١١ - ٤٢٧ فصل (ثورة العقاد) ويشير إلى الدور الكبير الذي أداه العقاد في مجال الفكر الإسلامي ، سواء من الناحية السياسية، أو الفكرية. يقول: - (واعل الجيوش الإسلامية لواجتمعت لما كانت غير العقاد. واعلها لو اجتمعت وتوحدت مع إرادة العقاد، وهي فلسفته وحياته، لما بقي على الأرض الإسلامية العربية ، ولما بقي في سمانها أو في بحارها، أو في عقول أبنائها ظل لاية حركة هدامة للإسلام والفكر الإسلامي.) ص ٤١٢ -
- ٦ - العقاد - عبقرية محمد ص ١٢ دار الهلال ١٩٦٩.
- ٧ - انظر العقاد المرجع السابق ص ١٣.
- ٨ - انظر العقاد المرجع السابق ص ١٣ - ١٤.
- ٩ - انظر العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، دار الإسلام - القاهرة ١٩٧٢.
- ١٠ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ١٤٦.
- ١١ - راجع أحمد كمال أبو المجد - حوار لا مواجهة مثال اجتهاد ونظرية الإسلام السياسي ص ٧٦ - ٧٧ كتاب العربي - العدد السابع - الكويت ١٥ ابريل ١٩٨٥ م.
- ١٢ - راجع كتاب - يوم الله - الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث - جيل كيبيل - ترجمة نصير مروة ، ط أولى - دار قرطبة للنشر والترقيق والأبحاث - ١٩٩٢م.
- ١٣ - انظر على سبيل المثال - عامر العقاد - معارك العقاد السياسية دار الرائد العربي - بيروت - لبنان ١٩٧٠ - وسامح كريم : العقاد في معاركة السياسية - دار القلم - بيروت الطبعة الأولى - بدون تاريخ

وأحمد إبراهيم الشريف - العقاد وأسرة محمد علي - المكتبة المصرية - صيدا - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧ ، ومحمد صابر عرب - المفكرون والسياسة في مصر المعاصرة - دراسة في مواقف عباس محمود العقاد السياسية - كتاب مصر النهضة - مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر (٤٢) الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣ .

ومن كتاباته في تاريخ مصر الوطني، ما جاء في صورة كتب كاملة ، مثل كتابه (ضرب الإسكندرية في ١١ يوليو) دار المعارف ١٩٨٣ . وكتابه عن (سعد زغلول سيرة وتحية) دار الشروق بدون تاريخ . هذا عدا المقالات التي تشكل مئات متفرقة في كتبه، ومنها ما لم ينشر بعد، وقد لعب العقاد دوراً هاماً في تربيته الوعى السياسى عند المثقفين، وفي محاربة حكومات الطغيان وتوجيه الشباب. ومن المعروف قصة سجنه، بتهمة العيب في الذات الملكية. ويصفه لويس عوض فيقول : (خرج العقاد خروج هرقل إلى ساحة الوغى، ليستأنف جهاده ضد الحكم الملكى المطلق، فتكاملت صورته في نفوسنا، نحن شباب ذلك الجيل الأبي المسحوق، بطلاً فرداً، حمل وحده تبعات النضال الوطنى، والدستورى في قيادة المثقفين) لويس عوض - دراسات عربية وغربية ص ٢٢ دار المعارف ١٩٦٥ وقد عدد أدوار العقاد العظيمة وتأثر الشباب به ، بالرقم من اختلافنا معه في بعض أحكامه.

- ١٤ - انظر العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ٧ - دار المعارف - الطبعة الرابعة ١٩٧١ .
- ١٥ - سامح كريم - العقاد في معاركه السياسية ، ١٤٤٠ - دار القلم - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان - بدون تاريخ.
- ١٦ - انظر العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ١٤٠
- ١٧ - العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ١٤٠ - وانظر بتفصيل أكبر: العقاد . الديمقراطية في الإسلام ص ١٢ - ٢١ .
- ١٨ - انظر العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، وذكورها في موضع آخر-انظر الديمقراطية ص ٤٢ ويضيف إليها التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات.
- ١٩ - ارجع في تفصيل ذلك عنده في الرد على المستشرقين وكتاب التاريخ من الأبييين تفصيلاً في الديمقراطية في الإسلام ص ٢٧ - ٢٧ .
- ٢٠ - العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ٢٥
- ٢١ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ٢٥
- ٢٢ - العقاد المرجع السابق ص ١٤٤ .
- ٢٣ - المرجع السابق ص ١٤٨ .
- ٢٤ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ٨
- ٢٥ - العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ٧
- ٢٦ - انظر سموحى فوق العادة - موجز المذاهب السياسية ص ٥١ المعجم الفلسفى ص ١ دار اليعقبة العربية-

ط أولى ١٩٧٢م. وانظر جميل صليبا - المعجم الفلسفى جـ ١ ص ١ دار الكتاب اللبناني - ط أولى بيروت ١٩٧١م.

٢٧ - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ٢١

٢٨ - انظر العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ٢٦.

* الثيوقراطية مشتقة من كلمتين يونانيتين (ثيوس) بمعنى الإله و(ركراتوس) بمعنى السلطة تسمى عبارة عن مذهب سياسى ينادى بقيام الدولة على أساس دينى بحجة أن السلطة تستمد من الله تعالى الذى يختار الملوك ويوجه الحوادث (وفى العصور الوسطى عرفت باسم (الحق الإلهى) -

٢٩ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ٢٨ من ٢٨ - ٤١.

٣٠ - الأتعام ١٩٦٤ ، الإسراء ١٥

٣١ - فاطر ١٨ ، الزمر ٧

٣٢ - البقرة ١٣٤ ، ١٤١

٣٣ - المدثر ٣٨.

٣٤ - المؤمنون ١٠١

٣٥ - الشورى ٣٨.

٣٦ - آل عمران ١٥٩

٣٧ - الأنفال ٢٥

٣٨ - البقرة ٢٨٦

٣٩ - انظر العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ٤٥ - ٤٦.

٤٠ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ٤٧ - ٤٨ وانظر العقاد - الله ص ؟

٤١ - الأحزاب ٦٢.

٤٢ - فاطر ٤٣.

٤٣ - الإسراء ١٥

٤٤ - فاطر ٢٤

٤٥ - الأنفال ٥٢

٤٦ - فصلت ٤٦

٤٧ - ق ٢٩

٤٨ - آل عمران ١٨٢ - الأنفال ٥١.

٤٩ - النساء ٤٠.

٥٠ - انظر العقاد المرجع السابق ص ٥٢.

٥١ - انظر العقاد المرجع السابق ص ٦٤

- ٥٢ - العقاد - المرجع السابق - من ٦٨ - ٦٩ .
- ٥٣ - العقاد - المرجع السابق من ٦٩ .
- ٥٤ - لويس عوض - دراسات أدبية من ٤٣ دار المستقبل العربي - ط أولى ١٩٨٩ - القاهرة .
- ٥٥ - العقاد - الحكم المطلق فى القرن العشرين من ١١ - المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد - المجلد ١٤ - العقائد والمذاهب - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - بدون تاريخ .
- ٥٦ - العقاد - المرجع السابق من ١٦ .
- ٥٧ - العقاد - المرجع السابق من ١٣ - ١٤ .
- ٥٨ - العقاد - المرجع السابق من ١٦ - ١٧ .
- ٥٩ - العقاد - المرجع السابق من ١٨ - ١٩ .
- ٦٠ - العقاد - المرجع السابق من ٢٠ .
- ** وهو يعنى (الأستاذ ساروايسا الذى ألقى محاضرتيه فى هذا الموضوع أمام طلبة الجامعة المصرىة) أى فى عقر دارنا وفى مكان الصفوة وقلب الأمة العلمى من ١٩ راجع كذلك لويس عوض - دراسات أدبية - من ٤٣ دار المستقبل العربي - ط أولى ١٩٨٩ م - القاهرة .
- ٦١ - العقاد المرجع السابق من ٢٠ .
- ٦٢ - العقاد المرجع السابق من ٢٠ .
- ٦٣ - العقاد - مقدمة الطبقات فى المجتمع الحديث . تأليف ت . ب بوتومور من ١ - ٢ ترجمة وهبة مسيحة - الأنجلو المصرىة - بدون تاريخ .
- ٦٤ - انظر - دينكن ميشيل - معجم علم الاجتماع - ترجمة إحسان محمد الحسن من ١٧٠ دار الطليعة - بيروت الطبعة الأولى ديسمبر ١٩٨١ .
- ٦٥ - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام - من ٩٠
- ٦٦ - العقاد - المرجع السابق - من ٩٢
- ٦٧ - سورة المائدة - آية ٨
- ٦٨ - سورة النساء - آية ٣٥ .
- ٦٩ - سورة النساء - آية ٥٨
- ٧٠ - سورة الشورى - آية ١٥
- ٧١ - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام من ٩٠ - ٩١ .
- ٧٢ - العقاد - الفلسفة القرآنية - كتاب الهلال - مارس ١٩٧٠ من ٤١ مارس ١٩٧٠ .
- ٧٣ - سورة الحجرات - آية ١٣
- ٧٤ - العقاد - الفلسفة القرآنية - من ٤١ .

- ٧٥ - دينكن ميتشيل - معجم علم الاجتماع - ترجمة إحسان محمد الحسن - دار الطليعة - بيروت ص ٢١٣
مادة الطبقات الاجتماعية - ط الأولى - ديسمبر ١٩٨١م
- ٧٦ - انظر - دينكن ميتشيل - المرجع السابق ص ٢١٤.
- ٧٧ - العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - دار الإسلام - القاهرة - بدون تاريخ ص ١٨٨.
- ٧٨ - انظر العقاد - حقائق الإسلام ص ١٨٨ - ١٩٠.
- ٧٩ - العقاد - المرجع السابق ص ١٩٦ .
- ٨٠ - سورة المائدة آية ٢
- ٨١ - العقاد - يوميات - ج ١ - ص ١٨٩ - ط ٤ - دار المعارف مصر - بدون تاريخ.
- ٨٢ - العقاد - المرجع السابق - ص ١٩٠.
- ٨٣ - غافر ١٢
- ٨٤ - الأعراف ٨٧ - يونس ١٠٩
- ٨٥ - الأنبياء ١١٢
- ٨٦ - المائدة ٥٠
- ٨٧ - ص ٢٦
- ٨٨ - النساء ٥٨.
- ٨٩ - المائدة ٤٢
- ٩٠ - العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ٥٤.
- ٩١ - العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ٥٥.
- ٩٢ - الأتعام ١١٦ .
- ٩٣ - الأعراف ١٠٢
- ٩٤ - الحجرات ١٠
- ٩٥ - آل عمران ١٠٤
- ٩٦ - انظر العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٣٦ - ٢٨ كتاب الهلال - العدد ٢٢٩ - دار الهلال مارس ١٩٧٠م.
- ٩٧ - انظر العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٢٨ - ٢٩
- ٩٨ - العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ٧٣.
- ٩٩ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ٧٣ وما بعده.
- ١٠٠ - انظر عبد الحسين شرف الدين المراجعات - دار البيان العربي - بيروت ١٩٨٩ وانظر كتاب السيد أمير محمد الكاظمي القزويني - نقض كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر . الطبعة الثانية - بدون ناشر أو تاريخ.

- ١٠١- العقاد - المرجع السابق ص ٧٧.
- ١٠٢- العقاد - المرجع السابق ص ٨٢.
- ١٠٣- انظر العقاد - المرجع السابق ص ٨٥.
- ١٠٤- العقاد - المرجع السابق ص ٨٥.
- ١٠٥- سورة الحشر آية ٧
- ١٠٦- سورة التوبة آية ٢٤.
- ١٠٧- سورة البقرة آية ١٨٨
- ١٠٨- انظر العقاد المرجع السابق - ص ٨٦ - ٨٧.
- ١٠٩- سورة الأنعام آية ١٣٢
- ١١٠- سورة البقرة آية ٢٥٢.
- ١١١- سورة النساء ٩٥.
- ١١٢- العقاد - المرجع السابق ص ٨٨ - ٨٩.
- ١١٣- سورة آل عمران - آية ١٤٠.
- ١١٤- راجع العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ١٠٤
- ١١٥- راجع أوستن رنى - سياسة الحكم ج ١- ترجمة حسن على الذنون - ومراجعة إيلياز اغيب - نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين بغداد - نيويورك - المكتبة الأهلية - بغداد ١٩٦٤ ص ٤٠ - ٤١ .
- ١١٦- العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ١٠٤
- ١١٧- راجع العقاد - الديمقراطية - ص ١٠٦ - ١٠٧
- ١١٨- راجع محمد أحمد خلف الله - دراسات في النظم والتشريعات الإسلامية - ص ٦ - ٧ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧م.
- * سورة المائدة - آية ٣٨.
- ١١٩- العقاد - الفلسفة القرآنية ص ١٠١
- ١٢- راجع العقاد - الفلسفة القرآنية ص ١٠٤ - ١٠٥
- ١٢- راجع العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ١١٠ - ١١١
- ١٢١- سورة ص آية ٢٦.
- ١٢١- سورة المائدة ٤٨
- ١٢٠- الشيخ محمود بن محمد بن عرنوس - تاريخ القضاء في الإسلام ص ٨٣ نقلاً عن عظيم مشرفة - القضاء في الإسلام ص ٧٤ - شركة الشرق الأوسط ، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ ص ٧٤.
- ١٢٤- وانظر في الحسبة في الشريعة الإسلامية - على حسن فهمي - المجلة الجنائية القومية - العدد الثالث نوفمبر ١٩٦١ - المجلد الرابع - دراسة مقارنة بالأنظمة المشابهة في القانون الوضعي م ٣٧٧ - ٤١٠.
- ١٢٦- العقاد - الديمقراطية في الإسلام - ص ١١٦.

- ١٢٧- راجع - العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ١١٦ .
- ١٢٨- راجع - العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ١١٨
- ١٢٩- راجع العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ١١٨ - سورة البقرة آية ١٣٦ .
- ١٣٠- انظر العقاد - دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية - ص ١٧١ مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ .
- ١٣١- أنظر العقاد - دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية - ص ١٧١ - ١٧٢ مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ .
- ١٣٢- انظر العقاد - دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية - ص ١٧٣ مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ .
- ١٣٣- راجع العقاد - دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية ص ١٧٤ .
- ١٣٤- سورة الإسراء - آية ٢٩ .
- ١٣٥- سورة الفرقان - آية ٦٧ .
- ١٣٦- راجع العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ١٢٢ .
- ١٣٧- سورة الحجرات - آية ٩
- ١٣٨- سورة النحل - آية ٩١ .
- ١٣٩- العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ١٢٦ .
- ١٤٠- سورة البقرة - آية ١٩٠ .
- ١٤١- سورة الفرقان - آية ٥٢ .
- ١٤٢- راجع العقاد الديمقراطية في الإسلام ص ١٢٨ .
- ١٤٣- العقاد - الديمقراطية في الإسلام ص ١٣١ .
- ١٤٤- انظر العقاد - دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية ص ٥٨ . مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ .
- ١٤٥- العقاد - دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية - ص ١٦ .
- ١٤٦- راجع محمد عاطف غيث - قاموس علم الاجتماع - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص ٣٧٠ .
- ١٤٧- انظر - دينكن ميشيل - معجم علم الاجتماع - ترجمة إحسان محمد الحسن ص ١٧٠ دار الطليعة - بيروت - ط الأولى - ديسمبر ١٩٨١ م .
- ١٤٨- إبراهيم مدكور - الفلسفة الإسلامية ص ١٦ ج ١ ط الثانية - دار المعارف - ١٩٦٨ م
- ١٤٩- راجع إبراهيم مدكور - المرجع السابق ص ١٦
- ١٥٠- راجع العقاد - بين الكتب والناس ص ٨٥ دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - بدون تاريخ .
- ١٥١- العقاد - المرجع السابق ص ٨٦ .
- ١٥٢- راجع العقاد - المرجع السابق ص ٨٥ - ٨٨ .

- ١٥٣- راجع العقاد - المرجع السابق من ٨٩ ولزيد من التفصيل راجع العقاد - أصل الدعوة العنصرية - نفسه من ٨٤ - ٩٠
- ١٥٤- العقاد - المرجع السابق - ص ١٩٧ .
- ١٥٥- انظر العقاد الحكم المطلق من ٢٨ وانظر ماجاء في كتابه (الحرب العالمية الثانية) عن موسوليني من ٢١٤ - دار الكتاب العربي بيروت - لبنان ١٩٧٠م .
- ١٥٦- سموحي فوق العادة - موجز المذاهب السياسية مادة الفاشية من ٧٤ - دار اليقظة العربية ط الأولى ١٩٧٢ .
- ١٥٧- انظر ، جان توشار وآخرون - تاريخ الفكر السياسي - ترجمة على مقلد - الدار العالمية - بيروت - طبعة ثانية ١٩٨٢ - ص ٦١٨ .
- ١٥٨- جان توشار - المرجع السابق من ٦١٨ - ٦١٩ .
- ١٥٩- انظر جان توشار - المرجع سابق من ٦١٩ .
- ١٦٠- انظر العقاد - الحكم المطلق - سابق من ٤١ - ٤٥ .
- ١٦١- انظر - توشار - المرجع السابق - ص ٦٢٠ .
- ١٦٢- العقاد - المرجع السابق من ٤٩ .
- ١٦٣- العقاد - الحكم المطلق من ٥٦ .
- ١٦٤- العقاد - مطالعات - مختارات الإذاعة - وزارة الإرشاد القومي - بدون تاريخ من ١٠٥ .
- ١٦٥- العقاد - مطالعات - ١٠٨ .
- ١٦٦- انظر - العقاد - مطالعات من ١٠٨ .
- ١٦٧- العقاد - مطالعات - من ١٠٨ .
- ١٦٨- العقاد - في حديثه التليفزيوني مع المذيعة - أمانى ناشد .
- ١٦٩- العقاد - هنتر في الميزان - المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد ١٤ - دار الكتاب اللبناني - بيروت بدون تاريخ من ٢٢٥ .
- ١٧٠- هنتر في الميزان من ٢٢٦ .
- ١٧١- العقاد : الحكم المطلق من ٦٧ وانظر العقاد - الحرب العالمية الثانية مآكثبه عن (هنتر - جحا) من ٢١٤ والفصل الأخير من كتاب كفاحي من ٢٤٣ وما جاء في الكتاب حول الموضوع عامة . (العقاد - الحرب العالمية الثانية) دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان ١٩٧٠م .
- ١٧٢- العقاد - معاوية بن أبي سفيان في الميزان - دار الكتاب اللبناني الطبعة الثالثة ١٩٦٦ ، ص ٢٠ / ٢١ .
- ١٧٣- العقاد - على الأثير من ٥ دار الفكر العربي بدون تاريخ .
- ١٧٤- انظر العقاد - الحكم المطلق من ٢٠ .

- ١٧٥- هيو . ج . اتكن وأخرون - دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية - ترجمة محمد زايد - تقديم قسطنطين رزيق من ١٨١ دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٣ بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - بيروت - نيويورك.
- ١٧٦- العقاد - هتلر في الميزان من ٢٢٧ - ٢٢٨ .
- ١٧٧- انظر سدفى هوك - البطل في التاريخ ترجمة مروان الجابري مراجعة أنيس فريحة - المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر مع مؤسسة فرانكلين بيروت ١٩٥٩ / من ١٣ .
- ١٧٨- انظر العقاد - هتلر في الميزان من ٢٨٨ .
- ١٧٩- العقاد - هتلر في الميزان من ٢٨٨ .
- ١٨٠- انظر العقاد - المرجع السابق من ٢٨٩ - ٢٩٨
- ١٨١- انظر العقاد - المرجع السابق من ٣٠٥ - ٣٠٦
- ١٨٢- انظر العقاد - المرجع السابق من ٢٠٨ .
- ١٨٣- انظر العقاد - المرجع السابق من ٣٧٩ .
- ١٨٤- العقاد - المرجع سابق من ٢٨٠ .
- ١٨٥- انظر جون جنتر وأخرون - هتلر وأسرار الحركة النازية - ترجمة محمود عزت موسى - دار الفكر - القاهرة من ٥ .
- ١٨٦- انظر لويس عوض - دراسات في المذاهب والنظم السياسية من ١٥٤ كتاب الهلال - العدد ١٩٩ - دار الهلال ١٩٦٧م وانظر جان توشار - المرجع السابق من ٦٢٦
- ١٨٧- انظر جون جنتر وأخرون - المرجع السابق من ٧ - ٨
- ١٨٨- انظر سموحى فوق العادة المرجع السابق من ٩٤ .
- ١٨٩- انظر العقاد - هتلر في الميزان من ٢٨٤ .
- ١٩٠- العقاد - هتلر في الميزان من ٢٨٦ .
- ١٩١- العقاد - هتلر في الميزان من ٣٨٨ .
- ١٩٢- العقاد - هتلر في الميزان من ٢٨٨ .
- ١٩٣- انظر - شوقى جلال - مقدمه ترجمة كتاب هيرمان كان وأخرون - العالم بعد ماتى عام من ٦ - عالم المعرفة - يوليو ١٩٨٢ عدد (٥٥) الكويت.
- ١٩٤- شوقى جلال - المرجع السابق من ٩ .
- ١٩٥- انظر شوقى جلال - المرجع السابق من ٢٤ - ٣٦ .
- ١٩٦- شوقى جلال - المرجع السابق من ٢٤ - ٣٦ .
- ١٩٧- شوقى جلال - المرجع السابق من ٢١ - ٢٢
- ١٩٨- انظر شوقى جلال - المرجع السابق من ٢٢ .

- * انظر العقاد - تقديم بروتوكولات حكماء صهيون - نشرت في جريدة الأساس ١٩٥١/١١/٢٣ - وضمت في تقديم كتاب الخطر اليهودي - (بروتوكولات حكماء صهيون ص ٧ - ١٨) ترجمة محمد خليفة التونسي - دار التراث ١٩٧٧ .
- ١٩٩- انظر د/ محمد طه بدوي - القضية الفلسطينية ص ٣٢٩ - ٤١٢ ضمن كتاب المجتمع العربي والقضية الفلسطينية - دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٣ . محمد صبيح - القدس ومعاركنا الكبرى جزء أول - دار الشعب ١٩٧١ .
- تناول العقاد القضية أيضاً عن طريق المقال الأدبي الطريف والذي يستند أيضاً إلى الحجة المنطقية ليظهر بطلان الدعاوى في المطالبة بالعودة إلى أرض المعاد. ففي مقاله الذي هو بعنوان (قضية مكسوبة) يتصور فيها محكمة العدل الدولية وقد وقف مندوب مصر يطالب إسرائيل بعشرين مليوناً من الجنيئات الذهبية ويستند في دعواه على وثيقة لا يطعن فيها الصهاينة وهي نسخة من التوراة العربية في الإصحاح الثالث من سفر الخروج حيث يشير إلى ما أخذه اليهود من المصريين من أمتعة فضة وأمتعة ذهب وكذلك المواشى التي أخذوها. يقدر هذا مع الفوائد المستحقة. ويقول مندوب إسرائيل إننا لانطعن في الوثيقة لكننا نطالب بسقوط الدعوى لمضى المدة، فيجيب مندوب مصر أن المدة التي مضت على هذا الدين المعترف به هي المدة التي مضت على حق القوم المزعوم في ملك فلسطين، فإن سقطت الدعوى هنا، سقطت الدعوى هناك. ليقول مندوب إسرائيل على عادة القوم : بل تسقط القضية في دعوى المصريين وتبقى قائمة في دعوى صهيون. ويظهر مافي المقال من سخرية بطريقة اللجاجة والمماطلة الصهيونية وقد صاغه كما قلت - في الشكل الأدبي ، حيث لم يترك مجالاً إلا وفننه هذه الدعاوى. - راجع دين وفنن وفلسفة ص ٩٢ - ٩٥ .
- ٢٠٠- العقاد - الصهيونية العالمية . المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد - المجلد ١٤ - دار الكتاب اللبناني - بيروت - بدون تاريخ ص ٧٨ .
- ٢٠١- انظر صابر طعيمة - تاريخ اليهود العام ج٢ الباب العاشر والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر - في خصوص المعتقد والبروتوكولات والجمعيات السرية وتأثير اليهود على الحرب العالمية وتمزيق بريطانيا للأرض العربية واتجاه الحركة الصهيونية لفلسطين و إسرائيل وأطماعها الاستعمارية ص ٢٦٢ - ٢٦٧ وانظر الأبواب المشار إليها من ٧٩ - ٢٣٣ - دار الجيل - بيروت ط ٣ - ١٩٩١ م.
- ٢٠٢- انظر عيد الوهاب المسيري الأيدلوجية الصهيونية - القسم الأول - الفصل الرابع - الفكرة الصهيونية والاستعمار الغربي - عالم المعرفة (٦٠) ديسمبر ١٩٨٢ م.
- ٢٠٣- سورة الحشر - آية ١٤ .
- ٢٠٤- العقاد - الصهيونية العالمية - ص ٩٤

٢٠٥ - انظر فى الموضوع - عبد الوهاب المسيرى - موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ص ٣٦٦ - ٣٦٧. ومعاداة السامية لا تقتصر على اليهود وحدهم، ولكن على كل الأجناس السامية. ولكن المصطلح يستخدم عادة للدلالة على معاداة اليهود. ويمكن الرجوع للمرجع السابق « ولكن الصهيونية نفسها هى نتاج النظريات العرقية التى تستند إليها معاداة السامية، فالصهيونية تؤمن أن المحرك الأساسى للتاريخ هو العرق وليس الطبقات أو حتى الأفكار. ولا يخجل الصهاينة من التعاون مع المعادين للسامية، فقد تعاون الزعيم الصهيونى « نوسيج » مع الجستابو، وتعاونت الحركة الصهيونية مع « إيمان ». ويرى بعض الصهاينة فى معاداة السامية خيراً خالصاً لأنها تضطر اليهود إلى الهجرة إلى فلسطين.

عبد الوهاب المسيرى - موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية - رؤية نقدية - ص ٣٦٧ مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ١٩٧٤م.

٢٠٦ - العقاد - الصهيونية العالمية ص ٩٩

٢٠٧ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ١٠٢ - ١٠٦

٢٠٨ - انظر أيضاً عبد الوهاب المسيرى - موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ص ٣٦٧.

٢٠٩ - العقاد المرجع السابق ص ١٠٥.

* انظر العقاد - بين الكتب والناس - مقال بعنوان «نهاية أسطورة» ص ١٨٩ وانظر أيضاً «بأسهم شديد بينهم» - الكتاب نفسه ص ٤٩١.

** انظر فى هذا د/ حسن ظاظا - السيد محمد عاشور - اليهود ليسوا تجاراً بالبنشأة - دار الاتحاد للطباعة - القاهرة ١٩٧٥ ص « ل » من المقدمة .

وقد ذهب المؤلفان لإظهار بطلان دعوى التفوق اليهودى فى عالم التجارة، إلى إنهم لا يعملون إلا فى الربا والسمسرة أى التجارة فى المال نفسه، وقد سبقتهم الأمم الأخرى حيث كانت التجارة تزدهر فى الحضارات القديمة عند المصريين القدماء الفينيقيين والآراميين فى سوريا، والعرب فى الجزيرة مما أدى إلى تعرف هذه الشعوب بعضها على بعض ، وبينما كانت الشعوب تتلاقى حيث أن الحضارة والتجارة ظاهرتان مميزتان للإنسان. وقد كان اليهود فى هذا الوقت المبكر هائمين على هامش هذه الإمبراطوريات المتحضرة . عملهم فى الرعى، وقيمون فى الخيام، بل إن اللغة العبرية نفسها فيها فقر مدقع فى المصطلحات التجارية مما يؤكد انغلاق المجتمع البدوى العبرى القديم دون التجارة والحضارة . فاليهودى لم يكن تاجراً بالمعنى العلمى الاقتصادى ، بل كما وصف اليهود أنفسهم أنه كان (من رجال الهواء) أو قل إنه سمسار أو خطاف عن طريق المضاربات والمساومات والربا ٢١٥ - العقاد - المرجع السابق ص ١٠٩.

٢١٠ - العقاد - المرجع السابق ص ١٠٧ .

٢١١ - العقاد - المرجع السابق ص ١٠٩ .

٢١٢ - العقاد - المرجع السابق ص ١٠٩ .

* وقد جاء في كتاب محمود صالح عثمان - العقاد في نواته - نقلاً عن العقاد في حديث جرى عن ذكاء اليهود. وبعد أن يفند العقاد الدعوى - كما رأيناها - يذكر قصة تروى تدل على مقدار ذكاء اليهودي وذلك (إن إخوة يوسف وهم بلا شك أئمة اليهود عندما جاوا أباهم بقميصه ملوثاً بالدم الكذب فاتهم أمر هام لا ينبغي أن يفوت شخصاً عادياً في تدبير أمر. فاتهم أن يخرقوا قميصه حتى تظهر أثار أنياب الذئب فالقميص كان سليماً تماماً واقد قال لهم أبوهم أى ذئب حكيم هذا الذى يأكل يوسف ويترك قميصه سليماً بلا خرق! وإنما الشيء الذى يميز اليهودى هو الحرص الشديد وعدم الميلالة بالوسيلة فى سبيل الغاية) محمود صالح عثمان- العقاد فى نواته - دار الفكر الحديث للطباعة والنشر . بدون تاريخ ص ١٦١ .

٢١٣ - العقاد - المرجع السابق ص ١١٠

٢١٤ - العقاد - انظر من ص ١١١ - ١٢٧ ومابعده أساليبها فى العصر الحديث - (الصهيونية العالمية) المرجع السابق..

٢١٥ - العقاد - المرجع السابق ص ١٣٧ .

٢١٦ - العقاد - المرجع السابق ص ١٥٧ .

٢١٧ - العقاد - المرجع سابق ص ١٨١ .

٢١٨ - العقاد - المرجع سابق ص ١٨٩ .

راجع عباس العقاد بين الكتب والناس - نهاية أسطورة ١٨٩ وأسهم شديد بينهم ٤٩١ حيث يتناول نفس موضوع الصهيونية ومستقبل إسرائيل وطبيعة اليهود أيضا بنفس الآراء تقريباً.

* الغريب أن كتاب الصهيونية العالمية للعقاد، لاتوجد منه سوى طبعة بيروت فى الأعمال الكاملة بينما اختفت ، من المكتبات ، الطبعات الأخرى تماماً ؟! وكان الكاتب الصحفى أنيس منصور ألف كتاباً بعنوان (الحائط والدموع) تحت الشعار الذى رده (اعرف عدوك) عن الصهيونية واليهود. وقد اختفى هذا الكتاب أيضاً.

وقد كتب فى مقدمته (فقد كان لليهود حائط واحد يبكون عليه .. وأصبح الحائط معهم ، ولم يعودوا يبكون عليه .. ونحن الذين أصبح لنا فى كل أرض حائط.. ونبكي عليه .. كانوا يبكون، ولم يعد لديهم مبرر للبكاء .. ولم تكن نبكى، وأصبح لدينا مبرر للبكاء. فهل نستفيد من تجارب اليهود : نبكى بعين ، ونقرأ بالعين الأخرى.. نقرأ تاريخ هؤلاء الأعداء العاقلين

العالمين .. أن العداوة وحدها لا تكفى .. كما أن الحب وحده لا يكفى .. العداوة عمياء،
كالحب تماماً، إلا إذا وضعنا لها هدفاً.. ورسمنا لها طريقاً .. « أنيس منصور - المائط
والدموع - دار الشروق - الطبعة الأولى - يناير ١٩٧٢ م.
والمهم أن حرب أكتوبر المجيدة كانت فاصلاً بين عهدين وأعدت لنا الثقة في قدراتنا
وإمكاناتنا الشعبية والقيادية.

٢١٩- م . روزينتال - ي . بويدين - الموسوعة الفلسفية - ترجمة سمير كرم ص ٤٢٨ - دار
الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط ثانية سبتمبر ١٩٨٠.

٢٢٠- انظر ف . ج - أفاناسييف - أصول الفلسفة الماركسية - ترجمة حمدي عبد الجواد ص
٤٥ - دار الثقافة الجديدة الطبعة الأولى ١٩٧٥.

٢٢١- بوزيوف غورودنوف - ماهي الماركسية اللينينية ؟. ترجمة إلياس شاهين ص ٦٩ - دار
التقدم - موسكو ١٩٨٧.

٢٢٢- ف . ج . أفاناسييف - مرجع سابق ص ٤٨.

٢٢٣- انظر - برتراند راسل - أثر العلم في المجتمع - ترجمة محمد الحديدي - ص ٩٥ -
الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٥ - القاهرة.

224- Runes D. D. (ed.) Dictionary of philosophy - P. 79 A littlefield, Adams -
Tatowa, New Jersey . 1979 .

٢٢٥- ف . ج - أفاناسييف مرجع سابق ص ٤٧.

٢٢٦- انظر - بوزيوف غورودنوف - المرجع السابق ص ٧٣.

٢٢٧- راجع جورج بوايتزر - وآخرون - أصول الفلسفة الماركسية - ترجمة شعبان بركات -
ص ١٤٢ منشورات المكتبة العصرية - صيدا - بيروت بدون تاريخ .

٢٢٨- جورج بوايتزر وآخرون - المرجع السابق ١٤٦.

٢٢٩- راجع بوزيوف غورودنوف - المرجع السابق ص ٨٢.

٢٣٠- راجع بوزيوف غوردنوف - المرجع السابق ص ٨٣.

٢٣١- بوزيوف غورودنوف - المرجع السابق ص ٨٩ - ٩٠.

232- Runes .D.D. Op. cit. P 127.

٢٣٣- انظر - أسس المعارف السياسية - مجموعة من العلماء والفلاسفة السوفيت - ترجمة -
حمدي عبد الجواد - ص ١٥ دار الثقافة الجديدة - ط أولى القاهرة ١٩٧٧.

٢٣٤- راجع بوزيوف غورودنوف المرجع السابق ص ١٠٤ - ١٠٥ .

٢٣٥- محمد على أبوريان - الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر ج ١، موقف
الإسلام من الماركسية ص ١٢٦ - دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية ١٩٨٥ .

- ٢٣٦ - انظر محمد أبوريان - المرجع السابق - ص ١٢٧ .
- ٢٣٧ - ف . ج . أفانا سيف - المرجع السابق ص ١٧٣ .
- ٢٣٨ - ف . ج - أفاناسيف - المرجع السابق ص ١٩١ .
- ٢٣٩ - ف . ج . أفانا سيف المرجع السابق ص ٢٠٦ .
- ٢٤٠ - اعتمدنا في عرض المراحل الخمسة على أفاناسيف - المرجع السابق - ومحمد أبوور - المرجع السابق .
- ٢٤١ - رونالدستروميرج - تاريخ الفكر الأوربي الحديث - ترجمة احمد الشيباني - ج ٤ - ص ١ . مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر الطبعة الأولى يناير ١٩٨٥ - السعودية .
- ٢٤٢ - رونالد ستروميرج - المرجع السابق ص ٣٤ .
- ٢٤٣ - انظر أحمد إبراهيم الشريف - مقدمة كتاب « مذاهب نوى العاهات » لعباس العقاد المطبعة الفنية الحديثة ١٩٧٧ .
- ٢٤٤ - العقاد - أفيون الشعوب - ص ٢٧ منشورات المكتبة العصرية صيدا - بيروت - بنون تاريخ
- ٢٤٥ - العقاد - أفيون الشعوب - ص ٢٧ .
- ٢٤٦ - العقاد - الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام . ص ٢٧ كتاب الهلال العدد ١٤٦ - مايو ١٩٦٣ وأنظر النص نفسه في كتاب رونالد ستروميرج - المرجع السابق ص ٢٤ على اختلاف بسيط في الترجما
- ٢٤٧ - انظر العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ٤٠ - ٤١ .
- ٢٤٨ - راجع العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ٦٨ .
- ٢٤٩ - العقاد - لاشيوعية ولا استعمار ص ١٧ كتاب الهلال سنة ١٩٥٧ .
- ٢٥٠ - العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ٨٧ .
- ٢٥١ - العقاد - راجع الشيوعية والإنسانية ص ٨٧ .
- ٢٥٢ - العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ٨٧ .
- ٢٥٣ - العقاد - الشيوعية والإنسانية - راجع فصل بواعث الشكاية ص ٨٤ - ٩٨ .
- ٢٥٤ - العقاد - راجع الشيوعية والإنسانية ص ١٠٧ - ١١٨ .
- ٢٥٥ - العقاد - الشيوعية والإنسانية - ص ١٥٤ .
- ٢٥٦ - العقاد - الشيوعية والإنسانية - ص ١٥٦ .
- ٢٥٧ - انظر العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ١٦٢ .
- ٢٥٨ - العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ١٧٣ .
- ٢٥٩ - العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ١٧٢ .

- ٢٦٠- العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ١٧٦ .
- ٢٦١- العقاد - راجع الشيوعية والإنسانية ص ١٨١ - ١٨٢ .
- ٢٦٢- العقاد - راجع - مذهب نوى العامات - إعداد محمود العقاد - الطبعة الأولى ١٩٧٧ - ص ١١١ - ١١٢ المطبعة الفنية الحديثة .
- ٢٦٣- العقاد - راجع - مذهب نوى العامات ص ١١٢ .
- ٢٦٤- العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ١٨٧ .
- ٢٦٥- انظر العقاد - مذهب نوى العامات ص ٧٧ - ٧٩ .
- ٢٦٦- مذهب نوى العامات ص ٧٩ .
- ٢٦٧- انظر سامح كريم - العقاد فى معاركه السياسية - دار القلم - بيروت - لبنان - ط الأولى - بدون تاريخ وانظر - عباس العقاد - دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية - مقال : لو أصبحت مصر اشتراكية ص ٢٠٨ - ٢١١ .
- وانظر عبد الفتاح الديدى : الفلسفة الاجتماعية عند العقاد. الفصل الخامس (العقاد والاشتراكية ص ١٢١)
- ١٣٧ - الأنجلو المصرية ١٩٦٩م .
- ويكتب العقاد أيضاً عن الاشتراكية فى كتابه (التفكير فريضة إسلامية) عن المذاهب الاجتماعية والفكرية ، وعن قبول الإسلام للأصول الكبرى فى هذه المذاهب، ولأن الإسلام لم يجتنب مسائل الاجتماع، لأن اجتنابها ليس من طبيعة الدين، لأنها ترتبط بمعقيدة الإنسان فى الجماعة . ويكفل للمسلم التوفيق بينهما وبين عقيدته واحتياجات صلاح الجماعة. ويقول «فما الذى يمنح المسلم أن يعمل للديمقراطية أو يعمل للاشتراكية أو يعمل للوحدة العالمية ؟» (العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ١٩٦ دار القلم - الأولى بدون تاريخ وانظر أيضاً أحمد ماهر البقرى - العقاد - الرجل والقلم : العقاد والاشتراكية ص ١٥٣ - دار المعارف ١٩٨٤م
- ٢٦٨- راجع أحمد إبراهيم الشريف - العقاد وأسرة محمد على - الفصل الرابع ص ٩٢ - ١٤١ - المكتبة العصرية - صيدا - بيروت. الطبعة الأولى ١٩٨٧ وانظر عبد العزيز شرف - عصر العقاد - الفصل العاشر (العقاد والمحنة الدستورية) ص ٢٤٧ - ٢٦٠ - دار مؤسسة مختار للنشر ١٩٨٩م
- ٢٦٩- راجع العقاد - لاشيوعية ولا استعمار . ص ١٩٤ - ١٩٥م .
- ٢٧٠- العقاد - لاشيوعية ولا استعمار ص ١٩٦ .
- * الالحاد فى الماركسية لازم ، كنتيجة لإيمانها بالإنسان ، وهو ما يميز الإلحاد فى الماركسية، عن صورته السابقة - كما يقول روجيه جارودى. فالإلحاد القرن الثامن عشر كان سياسياً لاصطدام الفلاسفة الماديين والموسوعيين بالكنيسة ضد السياسات الاجتماعية والسياسية القديمة، الإلحاد الماركسى إذن «لم يكف باعتبار الدين خديعة فحسب، اصطنعها المستبدون ، أو مجرد وهم ولده الجهل ، بل إن ماركس وأنجلس قد بحثا عن الحاجات الإنسانية التى تلبىها الأديان بهذه الصورة المخادعة، فوصلوا- كما يقول ماركس -

- إلى أن هذه الأديان هي في وقت واحد : انعكاس لشقاء فعلى ، واحتجاج على هذا الشقاء - روجيه غارودي - ماركسية القرن العشرين - ترجمة نزيه الحكيم ص ١٤٥ دار الآداب - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٧٨ م .
- ٢٧١- انظر المعجم الفلسفي المختصر - مادة الدين والدينية ص ٢٢٧ - ٢٢٩ - دار التقدم - الاتحاد السوفيتي، ترجمة توفيق سلوم ١٩٨٦م.
- ٢٧٢- العقاد - الشيوعية والإنسانية - ص ٢٨٦ .
- ٢٧٣- انظر العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ٢٠٠ ومابعده ، وكتاب المرأة في الإسلام ص ٧٢ ، ص ١٠١ .
- ٢٧٤- العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

الخاتمة

خاتمة

كلمة أخرى وليست أخيرة - فهذه الدراسة عن فلسفة التقدم عند العقاد قد أظهرت جانباً هاماً من جوانب هذا المفكر الإسلامي العربي المعاصر، وألقت الضوء على بعض محاولات التجديد الثرية في فكرنا الإسلامي المعاصر. وقد أظهرت عالمية هذا الفكر، وعدم اقتصره فقط على محاولات التجديد الخاصة بنا، بل أظهرت رأيه في بعض القضايا الفلسفية العامة، وقضايا الإنسان المعاصر، والنظر في مستقبل الإنسانية وحدود العلاقات المتاحة بين الشعوب الأرضية في عصرنا الجديد، عصر الفضاء وغزو الطبيعة. كما بينت الآراء الخاصة التي يمكن أن نشارك بها، وتتفاعل مع مجتمعات الإنسانية. وإرهاصات الوحدة الإنسانية الشاملة، وحدودها وأهم ملامحها.

وقد أظهرت هذه الدراسة القدرة العقلية عند العقاد، على التناول الفلسفي للقضايا المطروحة عالمياً ومحلياً. ولاشك أن التأثير والتأثير بين الثقافات أمر وارد وخاصة في عصر تقدم وسائل الاتصال. ومع تأثر العقاد بهذا الفكر، فقد كانت له آراؤه الخاصة وإسهاماته المتعددة، فليس من سبيل إلى الأصالة الخالصة عند مفكر عربي كان أو غربي، ألم نجد من يرجع قضايا الفلسفة المعاصرة في جملتها إلى اليونان!!

وقد تناولت الدراسة فكر العقاد من خلال محور أساسي هو فكرة التقدم كفلسفة للتاريخ، وكتساؤل عند الشعوب الإسلامية عن السؤال عن معالم مشروع النهضة وأسسها، وكيفية الخروج من مأزق التخلف الحضاري.

وقد قدم العقاد رأيه في فلسفة التاريخ القائلة بتقدم الإنسان، وإن الصعاب التي تقابله يستطيع حلها والتغلب عليها.

وإن بعض المحاذير تحوى في نفس الوقت الأمل ومفتاح الخروج منها. فوجهة النوع الإنساني كما نراها في التاريخ شاهدة على هذه الوجهة نحو التقدم، فالنوع يتجه نحو الوحدة والتقارب على سنة الإنصاف، والفرد تزداد كفايته ومعرفته ويحصل على حقوقه.

وتحدث عن الآلة وعلاقتها بالإنسان، وأنها عامل من عوامل تطوره، وأنها بعد أن كانت فى مرحلة عامل تسخير له أصبحت من عوامل تحرره، وأصبح مع التقدم للعمل قيمته بعد أن كان مرتبطاً بالطبقات الدنيا. وكذلك أكد على دور الطبقة الوسطى فى المجتمع الجديد، وأنها من العوامل الهامة فى تقدم أى مجتمع.

وأكد على أنه لاتعارض بين الوحدة العالمية المنشودة والوطنية، وبين رأيه فى أهمية ضمان حقوق الشعوب المختلفة فى التعاون الدولى، وأنه لاوحدة بغير سنة الإنصاف بين الأمم، كما أنه لابد للإنسان من السعى الدائم نحو الكمال الممكن.

والتاريخ عنده يؤكد اتجاه المجتمع نحو الكفاية، ونحو التضامن وزوال الفوارق المحجفة بين الطبقات، وبدون إجحاف بحق المجتهد . وقضية المرأة عنده قد بدأت على حق يشوبه غلط لأنها أخذت شكل الصراع بين الجنسين، بينما العلاقة بين المرأة والرجل علاقة تكامل وتكافل، وهو يحدد دور المرأة ويدافع عن حقوقها مع أصحاب الحقوق والمطالبين بها فى نفس الوقت.

ثم ذهب ليؤكد على أن العصر عصر الإيمان، فإن كان القرن الماضى عصر الشك فى الإيمان، فالقرن العشرون عصر الشك فى الإنكار . وبين أن العلم بمعزل عن هذه القضية، ولكن عوامل الترجيح فى القول بالإيمان أقوى من عوامل الإنكار.

ثم قدم وصايا للجيل الجديد، وهى وصايا تقتزن بالأمل فى المستقبل وتؤكد على ضرورة الشعور بالواجب مع المطالبة بالحقوق، والإحساس بالثقة الفردية والاجتماعية. والجيل الجديد مميز عن الأجيال السابقة بنصيبه الأوفر من العلم، واهتمامه بالقضايا العامة. ولا بد من تعاون بين الأجيال ، ولا بد له من النظر فى قضايا الإنسانية وقضايا وطنه ، فيجب البحث عن تكامل الشخصية الفردية دون أن تجور على حق المجموع أو حق الآخرين، ولا بد للجيل الجديد من إعمال عقله فى كل المسائل، وخاصة فى مسألة العقيدة، وعليه أن يفكر حراً طليقاً. والمهم الأسس الصحيحة لهذا التفكير. والعقيدة عنده هى أفضل وسيلة لربط الروح بالكون الشامل . ولا بد من التوافق بين الجانب المادى والروحى فى الإنسان ، والاهتمام بهما معاً. أو قل العاطفة والعقل معاً. والجسد والروح معاً.

ويتوسع فى مناقشة القضايا الجديدة ومنها قضية العوالم الأخرى وعنده أنها أمر وارد، ولكن على الإنسان أن ينتبه إلى المشكلات القائمة أيضاً. فلا يجب أن نختم القرن العشرين إلا

وقد وصلنا إلى اليقين في الإجابة عن الحياة وشروطها هنا، والحيوات في أرجاء الكون . ولا بد لنا أن نحل المشكلات ومنها قضايا الأوطان - وقضية العنصرية - وصراع الكلتين . ولا بد من تحرر الدول وتقدمها .

وأما نذير الدمار الشامل المطروح مع الأسلحة الجديدة، فإن حكمة الإنسان، وتقدم العلم نفسه جدير بحل هذه القضية أيضاً، فالعقاد متفائل في مستقبل الإنسان ومسيرته وتأكيد على عوامل البقاء أكثر من عوامل الفناء والدمار .

وأظهرت الدراسة أيضاً رأى العقاد في قضية النهضة أو التقدم في معناه العربي . وقد أخذ الإسلام منطلقاً لهذه النهضة، وخاصة مع تأكيده على دور الإيمان بالنسبة لبنى الإنسان كلهم، فلا بد أن تلتقى الشعوب على الإيمان في جوهره وتترك القشور في الاختلافات بين العقائد لتؤكد على الجوهر .

والإسلام منطلق لنا لأنه عقيدة غالبية في دور الفتح والانتشار وبناء الحضارة الإسلامية، وكان عقيدة صامدة في دور النكاية بالمسلمين ، وهو بعد عقيدة شاملة تجمع بين الروح والعقل والعاطفة . وتعطى الإنسان حقه في تنمية قدراته المختلفة ، وترسم له الطريق .

وكان لابد من الحديث عن قضية الإسلام والعلم الحديث . وقد بينت الدراسة أن الإسلام لا يذكر العقل إلا مجداً له ، وتأتى الإشارات في القرآن الكريم واضحة إلى احترام العقل والتأكيد على قيمته . وقد بين رأيه في المسائل المرتبطة بقضايا الإيمان من ناحية العلوم الحديثة فشرحها وبين عدم التعارض . ومنها كشف كوبرنيكوس ودوران الأرض حول الشمس . ونظرية النشوء والارتقاء وعلم المقارنة بين الأديان ومشكلة الشر .

وقد كان لهذا الاتجاه الجديد تمهيداته عند الرواد، فجاءت آراء العقاد مستفيدة من كل هذا ومضيفة له مما جعلها أقرب إلى الشمول والتماسك سواء في طرح أبعاد القضايا أو طرح الحلول وشرح الجوانب المختلفة في المشكلات . ومن هذه الزاوية أيضاً عرضت لرأيه في قضية القضايا الإسلامية الآن ، وأعنى بها قضية الاجتهاد، وعنده أن التوقف عن الاجتهاد والتوقف عن الحياة سواء . وكذلك التفكير الذي أكد الإسلام عليه ، بل جعله بمثابة الفريضة الواجبة على المسلم . وأما

المنطق فلا تعارض ولا رفض له ، حتى من بين الأئمة الذين فهم عنهم رفضهم للمنطق وكان لا بد من إظهار رأيه في الفلسفة وموقف الإسلام منها .

وعنده أن الإسلام لا يحجر على التفكير في مذهب من مذاهبها وأن الفلاسفة لم يضق بهم ويقضوا بهم الفلسفية المجتمع الإسلامي، ولم ينكل منهم أحد كما حدث لفلاسفة اليونان.. وإن حدث للبعض التنكيل فبسبب غير الفلسفة وغير العقيدة بل ظلمت الفلسفة والعقيدة معاً بذلك . وفي الأخلاق، بينت الدراسة رفض العقاد لمذهب المنفعة والمذهب القائل برد الأخلاق إلى سيطرة المجتمع ومن ثم فقد ردها إلى الحاسة الجمالية وإلى الدين والعقيدة. كما رفض أخلاق القوة كما عبر عنها نيتشه وبين الخطأ في هذه الاتجاهات من وجهة نظره.

وبين أهمية مقياس «المستوية والتبعة» للتقدم الإنساني. وأظهر أصوله الإسلامية واتفاقه ومفهوم الإسلام في الجانب الأخلاقي. وذهب إلى ماذهب إليه الفزالي من ضرورة تمثل الإنسان للأسماء الإلهية في منحاه الأخلاقي على قدر الوسع والطاقة الإنسانية. وبالتالي فقد رفض مقياس التوسط عند أرسطو. ومقاييس الأخلاق في الفلسفة اليونانية وأخلاق اللذة . فليست المسألة مسألة حساب. ثم إن المقياس الصحيح في النهاية هو مصلحة النوع الإنساني كله، وهو أقرب المقاييس المحمودة في الإسلام. ومن هنا أكد على فكرة الواجب وبين أن الناس في الاضطلاع بالواجبات درجات..

والتبعة من ثم فردية وجماعية أيضاً.

وتأتى القمة الأخلاقية في مقياس الشهادة. وفرق بين مجرد الشجاعة وبين شجاعة الاستشهاد أو التضحية. وهي أرفع القيم في الإسلام، ويتوسع في مفهوم الشهادة لتشمل شهادة العالم في بحثه لخدمة النوع. ومشكلة الجبر والاختيار من المشكلات القديمة الجديدة أيضاً، لأنها باقية مع بقاء العقيدة. وقد بين العقاد رأيه في الموضوع وتعرض للاتجاهات المختلفة في علم الكلام. وعنده أنها مشكلة عويصة ولكنها تحل بالإيمان بالله المطلق. فإله مطلق القدرة، مطلق العدل ، وبالإيمان بهذا نؤمن أن عدله شامل يراعى كل شيء قد يغيب عن الإنسان المحدود.

وقد بينت الدراسة رأيه أيضاً في موضوع التصوف وأن أهميته باقية في العصر الحديث. وتأكيد على أصالة هذا الاتجاه وأصالة وعمق المتصوفين الإسلاميين، وكذلك الكتابات الصوفية في الإسلام.

وتناولت الدراسة أيضاً الموقف من الفكر العربي الإسلامي والغربي عند العقاد، والعقاد يؤكد على أهمية التبادل الثقافي وجنبى الوقوف على الثقافات المختلفة فى إثراء فكرنا، فالشروق يجب أن يأتى من كل مكان، ويجب أن نقف على كل تراث إنسانى زاخر، أياً كان مصدره . وقد أكد على أصالة الفكر العربى والثقافة العربية قبل الإسلام، وأظهر تهافت القول بسبق العبرانيين للعرب فى العقيدة. وسبق اليونان لهم فى الفكر . ثم أظهر ثراء الفكر الإسلامى أيضاً، ودافع العقاد عن أهمية الحرية فى النشر ومناقشة الآراء، سواء كان هذا فى ميدان التراث أو الفكر العربى المعاصر أو الفكر العالمى المترجم على السواء. كما تحدث عن اتجاهات الفكر العربى المعاصر وقسمه بين أصحاب ثلاثة مواقف وهم : من يقول بالرجوع للقديم فقط أو من يقول بالأخذ بالجديد الوافد فقط، وثالثهم من يقول بضرورة الأخذ من الاثنين . وعنده أن هذا أصلح الاتجاهات. وشرح قضية الأصالة والمعاصرة وبين أن ليس التقليد فى مجرد الأخذ بالقديم وليس التجديد فى مجرد الأخذ بالجديد، بل قد يكون المفكر مجدداً وهو يأخذ من القديم وقد يكون المفكر تقليدياً وهو يتبع الجديد، والمهم أن ننظر بأعيننا وميزاننا الخاص.

كما عرضت الدراسة لموقفه من الفكر الغربى من خلال بعض الاتجاهات: الوجودية ، وهو يرفض الجانب السلبي منها ويرد القول بسبق الوجود على الماهية عند الوجوديين إلى مشكلة الكليات القديمة ، ويرى أن الوجوديين أفرطوا فى التأكيد على استقلال الفرد عن النوع ، لأن الفرد يرتبط بالنوع بالوراثة. ولكنه فى نفس الوقت يؤكد على الجانب الإيجابى منها فى التأكيد على كرامة الفرد وحرية أمام طغيان المجموع. ويشرح فى نفس الوقت الأساس الاجتماعى لظهورها وانتشارها، وهو إذ يؤكد على القيمة الفكرية عند أمثال كارل ياسيرز - جبريل مارسيل وبردنايف ، يرفض سارتر لارتباطه بالصهيونية، ولأن فى دعوته إحاداً وانحلالاً أخلاقياً، كما يرى .

والاتجاه الثانى الوضعية المنطقية، والعقاد يرفض تضيق الوضعيين لوظيفة الفلسفة، كما يرفض قولهم بأن كل قضية خارج نطاق قضايا الرياضة والعلوم الطبيعية كلام فارغ، ليؤكد على البعد الميتافيزيقى، ويشير إلى التناقض فى رأيهم ، ويؤكد أن المعنى قد يستفاد من الحس، ولكن

الحس غير المعنى. والحس فى الإنسان لا يوجد على قدر المعنى، فليس أقدر الناس على الحس أقدرهم على استخراج المعنى وتآليف الصور الذهنية.

وأما عن الاستشراق والمستشرقين فقد بينت الدراسة موقف العقاد المنصف، حيث حسب ما لهم وحسب ما عليهم وبين المنصفين منهم. ورد على المجحفين من خلال بعض القضايا، من خلال بعض المثئين لهذه الاتجاهات. وقد أظهر أن منهم من يكتب طلباً الرزق ومنهم من يكتب تعصباً ومنهم طلاب العلم والعقيدة. وهؤلاء لا ينتظر منهم أن يؤمنوا بعقيدتنا، وإن آمن بعضهم، ولكن العقيدة تعصمهم من الهوى أحياناً. والمهم أنه أخذ الموقف المستقل فى النظر دون إجحاف بحق المنصف ولون تردد فى إظهار تهاافت المغرض. واعتبر أن من الواجب علينا الوقوف على هذه الكتابات، كما أنه من الواجب علينا أن نبادر فنكتب عن عقيدتنا وثقافتنا ولاننتظر المنصفين منهم ليعرفوا بنا.

وبراستى هذه أيضاً تناولات « الله » وموقعه فى فلسفة التقدم عند العقاد، لأن العقيدة جاءت أساساً هاماً عنده. وقد أكد العقاد على الإيمان فى العصر الحديث من خلال تناول فلسفى عميق للقضية فى إطار إسلامى جديد يتفق وروح العصر، وترد على تساؤلات المؤمن العصرى فى وسط التيارات الفكرية المختلفة.

وقد رد على من أرجع العقيدة إلى المجتمع أو الخوف من الطبيعة ليقول بأن الشوق إلى الإيمان فى الإنسان موجود، ولدى الإنسان جوع إلى العقيدة كجوعه وحاجته إلى الطعام. وأشار إلى تطور الإنسان فى العقيدة حتى ارتقى إلى عقيدة التوحيد التى ارتفعت بالإنسان إلى تكامل شخصيته، فكانت فتحاً فى عالم الروح والجسد أهم من فتوحاته باكتشاف النار أو العجلة. وقد شرح براهين الفلاسفة والردود عليها وفندها. كما شرح مشكلة الشر فى إطار العقيدة وناقش الفلاسفة المعاصرين كصمويل ألكسندر وبرجسون ووايم جيمس وغيرهم فى براهينهم على وجود الله، ثم بين البراهين القرآنية وشرح تصور الله فى العقيدة الإسلامية. وتحدث عن الغريزة الكونية وما أسماه « بالوعى الكونى » وبين أنه قابل للترقى والاتساع. واستنكر قول القائلين بأن الله لامحدود فلا مجال لمعرفته، فبين أن المطلق هو الأحق بالإيمان، فكيف يكون سبب الإيمان هو المعطل له.

وفي مجال السياسة بينت الدراسة فلسفة العقاد السياسية، ومن المنطلق الإسلامي نفسه يؤكد على سبق الإسلام في المناداة بالديمقراطية ، حيث كانت ديمقراطية اليونان تقوم على المصلحة بينما قامت الديمقراطية الإسلامية على المبدأ، وبين التشريع الإسلامي وصلاحيته للتطبيق وأهمية السياسة في الإسلام من نصوص القرآن الكريم والسنة، ومن هنا بينت رأيه في وضع الأجانب في ظل العقيدة الإسلامية التي ضمنت لهم من الحريات والضمانات مالم تضمنه الشرائع الوضعية الحديثة، وكذلك العلاقات الدولية في ضوء الإسلام، وبين أن الإسلام قد قدم في شريعته في هذا النطاق ما يعد الأوفق في تحقيق العلاقات السلمية بين الأمم، لأن الإسلام جعل المعاهدة عاملاً هاماً وأمر بحفظ العهد، والأمر بالجهد دفعا لمن يرفض السلام والمعاهدة. وتحدث عن الوعي السياسي في البلاد العربية. وقد أكد على أن حظ العربي من الوعي القومي قديم.

كما شرح مفهوم الطبقات ورفض الطبقة القائمة على الجور والظلم، وإن قال بوجود التفاوت لوجود الاختلاف في القدرات الطبيعية بين الناس، ووجود الاختلاف في الاجتهاد والعمل. وأكد على الديمقراطية العالمية ونجاحها، ونفى القول بأن الديمقراطية الإنجليزية ترجع لطبيعة الإنجليز وبلادهم، وبالتالي نفى القول بفشل الديمقراطية في بلاد البحر المتوسط لأن العوامل هنا هي العوامل هناك، ولم تكن لأسباب خاصة بهذه البلاد. كما أشار إلى بعض المشكلات الاقتصادية في الدولة الإسلامية، مثل التسليف والفائدة البنكية ، وبين أن الريا المرفوض في الإسلام هو ريا الاستغلال أو التجارة في الأموال ، ثم عرضت الدراسة لرأيه في النظم السياسية ، ودراستها عنده ضرورة للمسلم المعاصر. وقد رفض الدعوى العنصرية وبين تهافتها من الناحية العلمية التاريخية واعتبر أن من علامات التقدم في العصر الحديث رفض العنصرية وإنكارها.

ومن هنا رفض الفاشية التي تحرم الفرد حقوقه وتجعله في نطاق الدولة فقط، ورفض النازية أيضاً وهو يربط بين الدعوى وصاحبها، وخاصة في مجال دعوات الإصلاح والدعوات الاجتماعية والفكرية. ورفض الصهيونية وبين تهافتها وتهاقت دعوى الصهيونية في النبوغ والتفوق، ودعواهم في القول باضطهادهم، وبين أن مسألة النبوغ خرافة يؤكدتها التاريخ والواقع ، وأن مسألة الاضطهاد ترجع إلى اليهود وسلوكهم مع الأمم، الأمر الذي أدى إلى كراهيتهم لانعزالهم

وتأمرهم على الشعوب التي عاشوا فيها مع أعدائها وعملهم بالسمسرة والاحتتيال. واستباحتهم لكل وسيلة من أجل أهدافهم.

ثم ناقشت الدراسة وبينت موقف العقاد من الماركسية ورده عليهم في القول بإرجاع الوجود كله إلى المادة، وكيف أن مفهوم المادة في القرن العشرين مختلف عنه في القرن الماضي وأن قوانين المادية الجدلية هي التي قلبت الحقيقة وليس الجدل الهيجلي كما زعموا. وأن المفهوم الحديث للمادة يبطل دعواهم، كما رفض القول بأن المادة قديمة وإسباغ الصفات المطلقة عليها هو وهم إذ لا يؤيده العقل نفسه .

وأما المادية التاريخية وتطورات المجتمع الإنساني كما يصورونه، فالتاريخ نفسه يشهد على تهافت الحجة . ويظهر أن الأمر ليس على ما تصور ماركس وأصحابه.

وكذلك ناقش مسألة فائض القيمة ومسألة صراع الطبقات، وبين تهافت الرؤية الماركسية لهذين المفهومين.

وبعد، فقد حاولت الدراسة تقديم هذا الرائب من فكر العقاد، ولعل في فكره الثرى الكثير الذي يستحق الدراسة من زاوية فلسفية أيضاً، فضلاً عن الدراسة الفلسفية لأبيه من منطلق دراسة « الأدب الفلسفي ». كما قد نجده في « مجمع الأحياء » و« رجعة أبي العلاء » .

وقد جاءت الدراسة لتؤكد على أهمية وأصالة الفكر الفلسفي في هذه القضايا عند العقاد وأنه جزء لا يتجزأ من دراسة فكرنا المعاصر . وهذه الدراسات التي تبحث عن المضامين في هذا الفكر جديدة - بعد وقت فرجو ألا يطول - بإظهار الجوانب الفلسفية المختلفة في فكرنا الإسلامي المعاصر.

والله أعلم.

المراجع

أولاً: مؤلفات عباس محمود العقاد

- ١ - العقاد (عباس محمود) : آراء فى الأدب والفنون - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، بيروت - بدون تاريخ.
- ٢ - العقاد (عباس محمود) : أبو الشهداء الحسين بن على - ط ٢ - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٩م.
- ٣ - العقاد (عباس محمود) : أثر العرب فى الحضارة الأيوبية - الأعمال الكاملة . م ١٠ - ط ١ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٧٨م.
- ٤ - العقاد (عباس محمود) : أفيون الشعوب - منشورات المكتبة العصرية - صيدا، بيروت - بدون تاريخ.
- ٥ - العقاد (عباس محمود) : الله ط ٧ - دار المعارف - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٦ - العقاد (عباس محمود) أنا - دار الهلال - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٧ - العقاد (عباس محمود) : إبراهيم أبو الأنبياء - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٦٧م.
- ٨ - العقاد (عباس محمود) : إبليس - كتاب الهلال ١٩٢ - دار الهلال - القاهرة ١٩٦٧م.
- ٩ - العقاد (عباس محمود) : الإسلام دعوة عالمية - كتاب الهلال ٢٢٧ - دار الهلال - القاهرة ١٩٧٠م.
- ١٠ - العقاد (عباس محمود) : الإسلام فى القرن العشرين - ط ٢ دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٩م.
- ١١ - العقاد (عباس محمود) : بحوث فى اللغة والأدب - مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ.
- ١٢ - العقاد (عباس محمود) : بين الكتب والناس - دار الكتاب العربى - بيروت - بدون تاريخ
- ١٣ - العقاد (عباس محمود) التفكير فريضة إسلامية - ط ١ - دار القلم بيروت - بدون تاريخ
- ١٤ - العقاد (عباس محمود) : الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين - الأعمال الكاملة . م ١٠ - ط ١ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٧٨م.
- ١٥ - العقاد (عباس محمود) : الحرب العالمية الثانية - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٧٠م.
- ١٦ - العقاد (عباس محمود) : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - دار الإسلام - القاهرة ١٩٧٢.

- ١٧ - العقاد (عباس محمود) : الحكم المطلق فى القرن العشرين - الأعمال الكاملة . م ١٤ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - بدون تاريخ.
- ١٨ - العقاد (عباس محمود) : حياة قلم - دار المعارف - القاهرة ١٩٨٣م.
- ١٩ - العقاد (عباس محمود) : خمسة دواوين للعقاد - الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٣م.
- ٢٠ - العقاد (عباس محمود) : دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية - مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٢١ - العقاد (عباس محمود) : الديمقراطية فى الإسلام - ط ٤ - دار المعارف - القاهرة ١٩٧١م.
- ٢٢ - العقاد (عباس محمود) : دين وفلسفة وفن - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٢٣ - العقاد (عباس محمود) : رجعة أبى العلاء . ط ٢ - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٧م.
- ٢٤ - العقاد (عباس محمود) : رنود وحدود - دارحراء - القاهرة بدون تاريخ.
- ٢٥ - العقاد (عباس محمود) : ساعات بين الكتب - ط ٢ - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٩م.
- ٢٦ - العقاد (عباس محمود) : سعد زغلول ، سيرة وتحية . دار الشروق - القاهرة - بدون تاريخ .
- ٢٧ - العقاد (عباس محمود) : الشيوعية والإنسانية فى شريعة الإسلام - كتاب الهلال ١٤٦ - دار الهلال - القاهرة ١٩٦٣م.
- ٢٨ - العقاد (عباس محمود) : الصهيونية العالمية - الأعمال الكاملة . م ١٤ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - بدون تاريخ.
- ٢٩ - العقاد (عباس محمود) : ضرب الإسكندرية فى ١١ يوليو - دار المعارف - القاهرة ١٩٨٣م.
- ٣٠ - العقاد (عباس محمود) : عقائد المفكرين فى القرن العشرين - ط ٣ - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٧١م.

- ٣١ - العقاد (عباس محمود) : على الأثير - دار الفكر العربي بدون تاريخ.
- ٣٢ - العقاد (عباس محمود) : عيد القلم - تحرير الحسانى حسن عبد الله - المكتبة العصرية - بيروت - بدون تاريخ.
- ٣٣ - العقاد (عباس محمود) : عبقريّة محمد - دار الهلال - القاهرة ١٩٦٩م.
- ٣٤ - العقاد (عباس محمود) : فاطمة الزهراء والفاطميون - دار الهلال - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٣٥ - العقاد (عباس محمود) : الفصول - المكتبة العصرية - بيروت - بدون تاريخ.
- ٣٦ - العقاد (عباس محمود) : فلاسفة الحكم فى العصر الحديث - الأعمال الكاملة . م ١٤ - دار الكتاب اللبناني - بيروت - بدون تاريخ.
- ٣٧ - العقاد (عباس محمود) : فلسفة الغزالي - ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافى الثانى - مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر - القاهرة ١٩٦٠م.
- ٣٨ - العقاد (عباس محمود) : الفلسفة القرآنية - كتاب الهلال ٢٢٩ - دار الهلال - القاهرة ١٩٧٠م.
- ٣٩ - العقاد (عباس محمود) : فنون وشجون - دار الجيل - بيروت - بدون تاريخ.
- ٤٠ - العقاد (عباس محمود) : القرن العشرون - الأعمال الكاملة م ١٠ - ط ١ - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٨م.
- ٤١ - العقاد (عباس محمود) : قيم ومعايير - دار الجيل - بيروت ١٩٧٤م.
- ٤٢ - العقاد (عباس محمود) : لاشيوعية ولا استعمار - كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة ١٩٥٧م.
- ٤٣ - العقاد (عباس محمود) : اللغة الشاعرة - مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٤٤ - العقاد (عباس محمود) : مايقال عن الإسلام - كتاب الهلال ١٨٩ - دار الهلال - القاهرة ١٩٦٦م.
- ٤٥ - العقاد (عباس محمود) : مذهب نوى العاهات - إعداد محمود العقاد - ط ١ - المطبعة الفنية الحديثة - القاهرة ١٩٧٧م.
- ٤٦ - العقاد (عباس محمود) : المرأة فى القرآن - دار نهضة مصر - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٤٧ - العقاد (عباس محمود) : مراجعات فى الآداب والفنون - الأعمال الكاملة .

- ٢٥ - ط ١ - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٨٣ م.
- ٤٨ - العقاد (عباس محمود): مطالعات - مختارات الإذاعة، وزارة الإرشاد القومي - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٤٩ - العقاد (عباس محمود): مطالعات فى الكتب والحياة - الأعمال الكاملة . م ٢٥ . دار الكتاب اللبناني - بيروت.
- ٥٠ - العقاد (عباس محمود): معاوية بن أبى سفيان فى الميزان ط ٣ - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٦ م.
- ٥١ - العقاد (عباس محمود): هنتر فى الميزان - الأعمال الكاملة. م ١٤ دار الكتاب اللبناني - بيروت - بدون تاريخ.
- ٥٢ - العقاد (عباس محمود): نيسالونك - ط ٣ - دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٨ م.
- ٥٣ - العقاد (عباس محمود) : يوميات - ج ١ - ط ٤ - دار المعارف القاهرة - بدون تاريخ.
- ٥٤ - العقاد (عباس محمود): يوميات - ج ٢ - ط ٣ - دار المعارف. القاهرة - بدون تاريخ.
- ٥٥ - العقاد (عباس محمود): يوميات - ج ٣ - دار الشعب - القاهرة ١٩٧٠ م.
- ٥٦ - العقاد (عباس محمود): يوميات - ج ٤ - ط ٢ - دار المعارف - القاهرة - بدون تاريخ.

ثانياً : المراجع العربية

- ١ - ابن خلدون (عبد الرحمن) : مقدمة ابن خلدون - ط ٥ - دار الكتاب العربي - بيروت - بدون تاريخ.
- ٢ - ابن طباطبا (المعروف بابن الطقطقا) : الفخرى فى الآداب السلطانية - والدول الإسلامية - دار صادر - بيروت - بدون تاريخ .
- ٣ - أبوريان (محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٣م.
- ٤ - أبوريان (محمد على) : الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر - ج ١ - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية ١٩٨٥م.
- ٥ - أبو زيد (فاروق) : عصر التنوير العربى - ط ١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٨م.
- ٦ - أبو المجد (أحمد كمال) : حوار لامواجهة - كتاب العربى - العدد ٧ الكويت ١٩٨٥م.
- ٧ - اتكن (هيوج) وآخرون : دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية - ترجمة محمد زايد - تقديم قسطنطين رزيق - دار العلم للملايين بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - بيروت، نيويورك ١٩٦٣م.
- ٨ - أدهم (على) : بين الفلسفة والأدب - دارالمعارف - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٩ - الأصفهائى (الراغب) : المفردات فى غريب القرآن - أعده للنشر وأشرف على الطبع : محمد أحمد خلف الله - الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٠م.
- ١٠ - أفانا سييف (ف.ج) : أصول الفلسفة الماركسية - ترجمة : حمدى عبد الجواد - ط ١ دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٥م
- ١١ - أمين (أحمد) : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث - ط ٣ - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧١م.
- ١٢ - أمين (أحمد) : فجر الإسلام - ط ١٢- النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧٨م
- ١٣ - أمين (عثمان) : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده - ط ٢ الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٥م.
- ١٤ - أمين (عثمان) : نظرات فى فكر العقاد - المكتبة الثقافية ٥٣ - الدار المصرية للتأليف

والترجمة ١٩٦٦م .

١٥ - إبراهيم (زكريا) : دراسات فى الفلسفة المعاصرة - ط ١ - مكتبة مصر - القاهرة
١٩٦٨م .

١٦ - إرمان (روبرت ل) : الطريق الطويل إلى الإنسان - ترجمة صادق قصبجى - المؤسسة
الوطنية للطباعة والنشر، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة - بيروت ١٩٦٣م .

١٧ - إسلام (عزمى) : مدخل إلى الميتافيزيقا - ط ١ - مكتبة سعيد وأفت - القاهرة ١٩٧٧م .

١٨ - بدوى (عبد الرحمن) : دراسات فى الفلسفة الوجودية ط ٣ - دار الثقافة - بيروت
١٩٧٣م .

١٩ - بدوى (عبد الرحمن) : مدخل جديد إلى الفلسفة - ط ١ - وكالة المطبوعات - الكويت
١٩٧٥م .

٢٠ - بدوى (محمد طه) : القضية الفلسطينية - ضمن كتاب المجتمع العربى والقضية
الفلسطينية - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٣م .

٢١ - بريل (ليفى) : فلسفة أوجيست كونت - ترجمة : محمود قاسم، والسيد محمد بدوى -
ط ٢ - الأنجلو المصرية - بدون تاريخ .

٢٢ - البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق - ط ٢ منشورات دار الأفاق الجديدة - بيروت
- بدون تاريخ .

٢٣ - البقرى (أحمد ماهر) : العقاد ، الرجل والقلم - دار المعارف - القاهرة ١٩٨٤م .

٢٤ - بوتومور (ت ب) : الطبقات فى المجتمع الحديث - ترجمة : وهبة مسيحة - تقديم : عباس
محمود العقاد - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - بدون تاريخ .

٢٥ - بورخينسكى (جوزيف) : مدخل إلى الفكر الفلسفى - ترجمة : محمود حمدى زقزوق -
ط ١ - الأنجلو المصرية ١٩٧٣م .

٢٦ - بوايتز (جورج) وآخرون : أصول الفلسفة الماركسية - ترجمة : شعبان بركات -
منشورات المكتبة المصرية - صيدا ، بيروت - بدون تاريخ .

٢٧ - بولم (على) : نحو رؤية جديدة فى ما وراء الطبيعة ، ط ١ - دار العلوم العربية - بيروت
١٩٩١م .

٢٨ - بيكر (كارل) : المدينة الفاضلة - ترجمة : محمد شفيق غريال - ط ٢ الأنجلو المصرية

- بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ١٩٥٨م.
- ٢٩ - بيودي (ج . ب) : فكرة التقدم - ترجمة : أحمد حمدي محمود - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة ١٩٨٢م.
- ٣٠ - التفتازاني (أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٩م.
- ٣١ - تاتون (رنيه) - «إشراف» : تاريخ العلوم العام - مجموعة من العلماء . المجلد الرابع - العلم المعاصر، القرن العشرون - ترجمة : على مقلد - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - ط الأولى ١٩٩١م.
- ٣٢ - توشار (جان) وآخرون : تاريخ الفكر السياسي - ترجمة : على مقلد - ط ٢ - الدار العالمية - بيروت ١٩٨٣م.
- ٣٣ - تويني : الحضارة في الميزان - ترجمة أمين محمود الشريف - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه - بتكليف من الإدارة العامة للثقافة ووزارة التعليم - بدون تاريخ.
- ٣٤ - الجبرتي (عبد الرحمن) : المختار من تاريخ الجبرتي - اختيار : محمد قنديل البقلي - دار الشعب ١٩٥٨م.
- ٣٥ - جحا (ميشيل) : موقف العرب من المستشرقين - سلسلة كتب الثقافة المقارنة - الاستشراق - العدد الأول - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ١٩٨٧م.
- ٣٦ - حسن (حسن إبراهيم) : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي - ج ٢ - النهضة المصرية ، القاهرة - ودار الجيل ، بيروت ١٩٩١م .
- ٣٧ - حسن (محمد يوسف) ومحمد جمال الفندي : قصة السموات والأرض - كتاب الشعب - دار ومطابع الشعب - بدون تاريخ.
- ٣٨ - حسين (صبحي ناصر) : موقف المشاركة من المستشرقين - سلسلة كتب الثقافة المقارنة - الاستشراق - العدد الأول دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ١٩٨٧ .
- ٣٩ - حسين (طه) : حديث الشعر والنثر - ط ١٠ - دار المعارف ١٩٦٩م.
- ٤٠ - حسين (محمد محمد) : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر - ج ١ مكتبة الآداب - بدون تاريخ.

- ٤١ - حورانى (ألبرت) : الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٢٩ - ط ٣ - دار النهار للنشر - لبنان - بدون تاريخ.
- ٤٢ - حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسى من أفلاطون لمحمد عبده - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٨٦م.
- ٤٣ - خلف الله (محمد أحمد) : دراسات فى النظم والتشريعات الإسلامية - الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٧م
- ٤٤ - دورشتر (جوهان) : الحياة فى الكون، كيف نشأت وأين توجد - ترجمة : عيسى على عيسى - سلسلة الألف كتاب - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.
- ٤٥ - الديدى (عبد الفتاح) : الفلسفة الاجتماعية عند العقاد - الإنجلو المصرية ١٩٦٩م.
- ٤٦ - مجاهد (حورية توفيق) : الفكر السياسى من أفلاطون لمحمد عبده - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٨٦م.
- ٤٧ - راسل (بتراند) : أثر العلم فى المجتمع - ترجمة : محمد الحيدى - مرجعة : أحمد خاكي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٥م.
- ٤٨ - راسل (بتراند) : تاريخ الفلسفة الغربية - ج ١ - ترجمة : زكى نجيب محمود - ط ٢ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٧م.
- ٤٩ - راسل (بتراند) : النظرة العلمية - ترجمة : عثمان نوية - مراجعة : إبراهيم حلمى عبد الرحمن - الأنجلو المصرية - بدون تاريخ.
- ٥٠ - الرافعى (عبد الرحمن) : جمال الأفغانى - أعلام العرب ٦١ الدار المصرية للتأليف والترجمة - بدون تاريخ.
- ٥١ - الرافعى (عبد الرحمن) : مصر المجاهدة فى العصر الحديث من أول حكم إسماعيل إلى بداية الثورة العربية - ج ٢ ط ٣ - دار الهلال - بدون تاريخ.
- ٥٢ - راندال (جون هرمان) : تكوين العقل الحديث - ج ١ ط ٢ دار الثقافة بيروت - بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر - نيويورك ١٩٦٥م.
- ٥٣ - راندال الابن (جون هرمان) - جوستاس بوختر : مدخل إلى الفلسفة - ترجمه : ملحم قريان - دار العلم للملايين بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر - بيروت - نيويورك ١٩٦٣م.

- ٥٤ - رنى (أوستن) - سياسة الحكم - ج ١ - ترجمة : حسن على الذنون - مراجعة : إيلياز اغيب - المكتبة الأهلية - بغداد - بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين نيويورك ١٩٦٤ .
- ٥٥ - روستان (جان) : الإنسان - ترجمة : محمد عبد الرحمن مرحبا - ط ١ - منشورات عويدات - بيروت ١٩٦٥ م .
- ٥٦ - روسو (هيرفه) : الديانات - ترجمة : فرى شماسى - سلسلة ماذا أعرف عن (٢٥) - المنشورات العربية - بدون تاريخ .
- ٥٧ - زقزوق (محمود حمدى) : الإسلام فى تصورات الغرب - ط ١ - مكتبة وهبة - القاهرة ١٩٨٧ م .
- ٥٨ - زكريا (فؤاد) : الإنسان والحضارة - مكتبة مصر - القاهرة - بدون تاريخ .
- ٥٩ - زكريا (فؤاد) : خطاب إلى العقل العربى - كتاب العربى - الكويت ١٩٨٧ م .
- ٦٠ - زكريا (فؤاد) الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل - ط ٢ دار الفكر المعاصر - ١٩٨٧ م .
- ٦١ - زيدان (جورجى) : تاريخ آداب اللغة العربية - المجلد الأول - ج ٢ - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٨٣ م .
- ٦٢ - زيور (على) : الخطاب التربوى والفلسفى عند محمد عبده - ط ١ - دار الطليعة للطباعة - بيروت ١٩٨٨ م .
- ٦٣ - سارتر (جان بول) : الوجودية مذهب إنسانى - ترجمة كمال الحاج - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - بدون تاريخ .
- ٦٤ - سترومبيرج (رونالد) ، تاريخ الفكر الأوروبى الحديث - ج ٤ ترجمة ، أحمد الشيبانى - ط ١ - مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر - السعودية ١٩٨٥ ؟
- ٦٥ - ستيس (واتر) : الزمان والأزل، مقال فى فلسفة الدين - ترجمة ، زكريا إبراهيم - مراجعة : أحمد فؤاد الأهوانى - المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٦٧ م .
- ٦٦ - السكوت (حمدى) : أعلام الأدب المعاصر فى مصر (عباس العقاد) - المجلد الأول - ط ١ - الناشر : مركز الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية دار الكتاب المصرى - القاهرة / دار الكتاب اللبنانى بيروت / دار الرفاعى - بيروت ١٩٨٣ م .
- ٦٧ - شالى (فيليسيان) : موجز تاريخ الأديان - ترجمة : حافظ الجمالى - ط الأولى ١٩٩١ م .

- ٦٨ - شبل (فؤاد أحمد): الفكر السياسي - ج ١ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤م.
- ٦٩ - شرف (عبد العزيز): عصر العقاد - دار مؤسسة مختار للنشر ١٩٨٩م.
- ٧٠ - شرف الدين (عبد الحسين): المراجعات - دار البيان العربي - بيروت ١٩٨٩م.
- ٧١ - الشريف (أحمد إبراهيم): العقاد وأسرة محمد على ط ١ - المكتبة العصرية - بيروت ١٩٨٧م.
- ٧٢ - الشهرستاني (أبو الهذيل العلاف): الملل والنحل - ج ١ - تحقيق: عبد العزيز الوكيل - مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع - القاهرة - بدون تاريخ .
- ٧٣ - الشيال (جمال الدين): محاضرات في الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث (السلسلة الثانية). جامعة الدول العربية - معهد الدراسات العربية العالمية ١٩٥٨م.
- ٧٤ - صالح (عبد المحسن): الإنسان الحائر بين العلم والخرافة - سلسلة عالم المعرفة (١٥) - الكويت ١٩٧٩م .
- ٧٥ - صبحي (أحمد محمود): في فلسفة التاريخ - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية - بدون تاريخ .
- ٧٦ - صبيح (محمد): القدس ومعاركنا الكبرى - ج أول - دار الشعب - القاهرة ١٩٧١م
- ٧٧ - طاهر (حامد): الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث. ط ٢ - دار الثقافة العربية - بدون تاريخ.
- ٧٨ - طعيمة (صابر): تاريخ اليهود العام - ج ٢ ط ٣ - دار الجيل - بيروت ١٩٩١م.
- ٧٩ - الطهطاوي (رفاعة رافع): تليخيم الإبريز في تليخيم باريز . ج ٣ - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.
- ٨٠ - ظاظا (حسن) - السيد محمد عاشور: اليهود ليسوا تجاراً بالنشأة - دار الاتحاد للطباعة - القاهرة ١٩٧٥م.
- ٨١ - العادة (سموحى فوق): موجز المذاهب السياسية - ط ١ - دار اليقظة العربية ١٩٧٢م.
- ٨٢ - عبده (محمد): الإسلام بين العلم والمدنية - كتاب الهلال ٢٨٥ - دار الهلال ١٩٨٣م.
- ٨٣ - عثمان (محمود صالح): العقاد في نواته - دار الفكر الحديث للطباعة والنشر - القاهرة

- بدون تاريخ.

- ٨٤ - عرب (محمد صابر) : المفكرون والسياسة في مصر المعاصرة - دراسة في مواقف عباس محمود العقاد السياسية - كتاب مصر النهضة - مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصرة ٤٢ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٣م.
- ٨٥ - عزيز (سامي) : الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزي - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨م.
- ٨٦ - العظم (جلال صادق) : نقد الفكر الديني - دار الطليعة - ط ٢ - بيروت ١٩٧٢م.
- ٨٧ - العقاد (عامر) : معارك العقاد الأدبية - المكتبة العصرية - بيروت - بدون تاريخ.
- ٨٨ - العقاد (عامر) : معارك العقاد السياسية - دار الرائد العربي - بيروت ١٩٧٠م.
- ٨٩ - عنایت (أحمد) : الفكر السياسي الإسلامي المعاصر - ترجمه عن الفارسية وراجعه على الأصل الإنجليزي : إبراهيم الدسوقي شتا - مكتبة مديولى - القاهرة ١٩٨٩م.
- ٩٠ - عرنوس (محمد بن محمد) : تاريخ القضاء في الإسلام - ط ٢ شركة الشرق الأوسط ١٩٦٦م.
- ٩١ - العروى (عبد الله) : مفهوم التاريخ - ج ١ - ط ٢ - المركز الثقافي العربي - بيروت ١٩٩٢م.
- ٩٢ - عوض (لويس) : دراسات أدبية - ط ١ - دار المستقبل العربي - القاهرة ١٩٨٩م.
- ٩٣ - عوض (لويس) : دراسات في المذاهب والنظم السياسية - كتاب الهلال ١٩٩ - دار الهلال - القاهرة ١٩٦٧م.
- ٩٤ - عوض (لويس) : دراسات عربية وغربية - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٥م.
- ٩٥ - عون (فيصل بدير) : التصوف الإسلامي - مكتبة سعيد رأفت ١٩٨٣م.
- ٩٦ - عون (فيصل بدير) : نظرية المعرفة عند ابن سينا - مكتبة سعيد رأفت ١٩٧٧م.
- ٩٧ - عيسى (محمد طلعت) : أتباع سان سيمون، فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر - الدار القومية للطباعة والنشر - بدون تاريخ.
- ٩٨ - غارودي (روجيه) : ماركسية القرن العشرين - ترجمة : نزيه الحكيم - ط ١ دار الآداب - بيروت ١٩٧٨م.
- ٩٩ - ألفزالي (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة - تحقيق : سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٦١م.

- ١٠٠ - غورونوف (بوزوف) : ماهى الماركسية اللينينية ؟ ترجمة : إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو ١٩٨٧م.
- ١٠١ - فخري (ماجد) : تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة : كمال اليازجي - الجامعة الأمريكية - بيروت (الدار المتحدة للنشر ١٩٧٤م)
- ١٠٢ - فروخ (عمر) : المستشرقون مالهم وماعليهم - سلسلة كتب الثقافة المقارنة - الاستشراق - العدد الأول دار الشئون الثقافية العامة - بغداد ١٩٨٧م.
- ١٠٣ - الفندى (محمد ثابت) : مع الفيلسوف - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٠م.
- ١٠٤ - الفندى (محمد جمال) : الله والكون - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م.
- ١٠٥ - الفندى (محمد جمال) : محمد يوسف حسن : قصة السموات والأرض - كتاب الشعب - دار ومطابع الشعب - القاهرة - بدون تاريخ.
- ١٠٦ - القباني (عبد العليم) : نشأة الصحافة العربية بالإسكندرية ١٨٧٣ - ١٨٨٢م - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م.
- ١٠٧ - القزويني (السيد أمير محمد الكاظمي) : نقض كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر - ط٢- بدون ناشر أو تاريخ.
- ١٠٨ - قميحة (جابر) : منهج العقاد في التراجم الأدبية . ط ١ - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٨٠م.
- ١٠٩ - قندلفت (متري) : المقتطف ج ١١ - ط ٢ - ١٨٧٩.
- ١١٠ - كار (إيوارد) : ماهو التاريخ - ترجمة : ماكياي وبيار عقل - ط ١ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٦م.
- ١١١ - كان (هيرمان) وآخرون : العالم بعد مائتي عام - ترجمة : شوقي جلال - عالم المعرفة ٥٥ - الكويت ١٩٨٢م.
- ١١٢ - كانابا (جان) : الوجودية ليست فلسفة إنسانية ترجمة محمد عيتاني - دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت ١٩٥٤ م .
- ١١٣ - كريم (سامح) : العقاد في معاركه السياسية - ط ١ - دار القلم - بيروت - بدون تاريخ.
- ١١٤ - كلوفر (جون) : الله يتجلى في عصر العلم - ترجمة : الدمرداش عبد المجيد - مؤسسة

الطبي وشركاه ١٩٦٨م.

١١٥ - دى كوسبىنى (أنطونى) بالاشتراك : أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة - ترجمة ودراسة : نصار عبد الله - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٨م.

١١٦ - كوماس (جوان) : خرافات عن الأجناس - ترجمة : محمد رياض - راجعه : محمد عوض محمد - مكتبة نهضة مصر ومطبعتها - بنون تاريخ.

١١٧ - كون (كارلتون) : قصة الإنسان - ترجمة : محمد توفيق حسن عبد المطلب الأمين - المكتبة الأهلية - بغداد بالمشاركة مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - نيويورك ١٩٦٥م.

١١٨ - كيبييل (جيل) : يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة فى الديانات الثلاث - ترجمة : نصير مروة - ط ١ - دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث ١٩٩٢م.

١١٩ - كريسون (أندريه) : تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث - ترجمة نهاد رضا - ط ٢ منشورات البحر المتوسط، منشورات عويدات - بيروت - باريس

١٩٨٢م

١٢٠ - كريسون (أندريه) : فواتير - ترجمة : صباح محى الدين - ط ٢ - منشورات عويدات - بيروت ١٩٨٤م.

١٢١ - لافون (روبر) وجرامون : التاريخ - ترجمة : نادية القباني - مراجعة : رضا إبراهيم - الناشر للطبعة العربية تراد كسيم - شركة مساهمة سويسرية . جنيف ١٩٧٤م.

١٢٢ - لاكوست (إيف) : ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال - ترجمة : زهير فتح الله - ط ١ - منشورات مكتبة المعارف - بيروت ١٩٥٨م.

١٢٣ - لاندو (روم) : الإسلام والعرب - ترجمة : منير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - بنون تاريخ.

١٢٤ - لوپون (جوستاف) : ترجمة : عادل زعيتر - مطبعة عيسى البابى الحلبى - القاهرة - ترجمة : عادل ١٩٦٩م.

١٢٥ - ليفين (ز. إ) : تطور الفكر الاجتماعى العربى ١٩١٧ - ١٩٤٥ - ترجمة أنور محمد إبراهيم - ط ١ - دار العلم للملايين - القاهرة ١٩٨٨م

١٢٦ - ماضى (أحمد) : الوضعية المحدثة والتحليل المنطقى فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر - الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر - بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول مركز

دراسات الوحدة العربية - بدون تاريخ.

- ١٢٧ - المحافظة (على) : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة - ط ٢ - بيروت ١٩٧٨م.
- ١٢٨ - محمود (زكى نجيب) : أسس التفكير العلمى - سلسلة كتابك - دار المعارف - بدون تاريخ.
- ١٢٩ - محمود (زكى نجيب) : أفكار ومواقف - ط ١ - دار الشروق ١٩٨٣م.
- ١٣٠ - محمود (زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى - دار الشروق ١٩٧١م.
- ١٣١ - محمود (زكى نجيب) : فى حياتنا العقلية - ط ١ - دار الشروق ١٩٧٩م.
- ١٣٢ - محمود (زكى نجيب) : قشور وأباب - الأنجلو المصرية - بدون تاريخ.
- ١٣٣ - محمود (زكى نجيب) : قصة عقل - ط ١ - دار الشروق ١٩٨٣م.
- ١٣٤ - محمود (زكى نجيب) : المنطق الوضعى - ط ٥ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩٣م.
- ١٣٥ - محمود (زكى نجيب) : موقف من الميتافيزيقا - ط ٢ - دار الشروق ١٩٨٣م.
- ١٣٦ - محمود (زكى نجيب) : نحو فلسفة علمية - ط ٢ - الأنجلو المصرية ١٩٨٠م.
- ١٣٧ - محمود (عبد القادر) : الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة فى القديم والحديث - ج ٢ - ٢ - قسم التأليف والنشر - جامعة الخرطوم ١٩٧٢م.
- ١٣٨ - مذكور (إبراهيم) ، الفلسفة الإسلامية ، ج ١ - ط ٢ - دار المعارف ١٩٦٨م.
- ١٣٩ - مرجبا (محمد عبد الرحمن) : أصالة الفكر العربى ط ٢ - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر ١٩٨٣م.
- ١٤٠ - مرجبا (محمد عبد الرحمن) : الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٨١م.
- ١٤١ - المسيرى (عبد الوهاب) : الفكرة الصهيونية والاستعمار الغربى - عالم المعرفة ٦٠ - الكويت ١٩٨٢م.
- ١٤٢ - اللطائى (حسن) : الحرية والعدالة فى فكر عبد الله النديم - العربى للنشر والتوزيع ١٩٨١م.
- ١٤٣ - مطر (أميرة حلمى) : فى فلسفة السياسة - ط ٢ - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٨م.

- ١٤٤ - منصور (أنيس) : الحائط والدموع - ط ١ - دار الشروق - القاهرة ١٩٧٢م.
- ١٤٥ - موروا (أندريه) : فواتير - تعريب عبد الحميد الدواخلى - ط ١ - مطبعة الفكرة - بدون تاريخ.
- ١٤٦ - ميتس (رودلف) : الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام - ج ٢ ترجمة فؤاد زكريا - مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م
- ١٤٧ - مينوج (كينيث) بالاشترك : أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة - ترجمة ودراسة نصار عبد الله - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٨م.
- ١٤٨ - نازلى إسماعيل حسين : الإنسان والحضارة - الشركة القومية للثقافة ١٩٨١م
- ١٤٩ - نازلى إسماعيل حسين : فلسفة التاريخ - مكتبة سعيد وأقت ١٩٨٤م.
- ١٥٠ - نازلى إسماعيل حسين : النقد فى عصر التنوير . كنت ط ٢ - دار النهضة العربية - بدون تاريخ.
- ١٥١ - النديم (عبد الله) : سلافة النديم - ج ٢ - رواية الوطن - المطبعة الجامعة ١٨٩٧ - ١٩٠١ - القاهرة بدون تاريخ.
- ١٥٢ - هايزنبرغ (فيرنر) : الطبيعة فى الفيزياء المعاصرة - ترجمة : أدهم السمان - ط ١ - دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر - دمشق ١٩٨٦م.
- ١٥٣ - الهللى (عبد الرازق) : الزهاوى فى معاركه الأدبية والفكرية - دار الرشيد للنشر - بغداد ١٩٨٢م.
- ١٥٤ - هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها - ترجمة : فؤاد زكريا - دار النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٩م.
- ١٥٥ - هورس (جوزيف) : قيمة التاريخ (دراسة فلسفية) - ترجمة : نسيب وهيبه الخازن - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٦٤م.
- ١٥٦ - هوك (سدنى) : البطل فى التاريخ - ترجمة : مروان الجابرى - مراجعة : أنيس فريحه - المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - بيروت ١٩٥٩م.
- ١٥٧ - هويدى (يحيى) : دراسات فى المذاهب الحديثة والمعاصرة . دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨١م .
- ١٥٨ - هيروك (كريستوفر) : بوتابرت فى مصر - ترجمة : فؤاد أندراوس - دار الكتاب العربى

للطباعة والنشر بالقاهرة - بدون تاريخ.

- ١٥٩ - وجدى (محمد فريد) : الإسلام دين الهداية والإصلاح - كتاب الهلال ١٩٦٢م.
- ١٦٠ - الوردانى (صالح) : الشيعة فى مصر - ط ١ مديولى الصغير ١٩٩٣م
- ١٦١ - وصفى (عاطف) : كورنترسيه - دار المعارف - القاهرة - بدون تاريخ.
- ١٦٢ - ويدجرى (ألبان . ج) : التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبى - ترجمة : عبد العزيز توفيق جاويد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٢م.
- ١٦٣ - مجموعة من العلماء والفلاسفة السوفيت - أسس المعارف السياسية - ترجمة حمدى عبد الجواد - ط ١ - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٧م.
- ١٦٤ - محمد خليفة التونسى (ترجمة) - الخطر اليهودى، بروتوكولات حكماء صهيون - تقديم : عباس محمود العقاد - مكتبة دار التراث - القاهرة ١٩٧٧م.

المهاجم والموسوعات

- ١ - المعجم الفلسفى المختصر - دار التقدم - ترجمة : توفيق سلوم - الاتحاد السوفيتى ١٩٨٦م.
- ٢ - المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٨٣م.
- ٣ - موسوعة بهجة المعرفة - المجلد ٢ - المجموعة الأولى الشركة العامة للنشر والتوزيع - طرابلس ١٩٨٠ - طبعت فى إيطاليا.
- ٤ - الموسوعة العربية الميسرة - المجلد الثانى - إشراف : محمد شفيق غريال - دار إحياء التراث العربى ١٩٨٠ - صورة طبق الأصل من طبعة ١٩٦٥م.
- ٥ - روزينثال - ي بويدين : الموسوعة الفلسفية - ترجمة : سمير كرم - دار الطليعة للطباعة والنشر - ط ثانية - بيروت ١٩٨٠ م .
- ٦ - ميتشيل (دينكن) : معجم علم الاجتماع - ترجمة : إحسان محمد الحسن - ط الأولى - دار الطليعة - بيروت ديسمبر ١٩٨١م.
- ٧ - غيث (محمد عاطف) : قاموس علم الاجتماع - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٩م.
- ٨ - صليبا (جميل) : المعجم الفلسفى - ج أول - ط ١ - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧١م.
- ٩ - طراييشى (جورج) : معجم الفلاسفة - دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت الطبعة - ط الأولى ١٩٦٢م .
- ١٠ - بنوى (عبد الرحمن) : موسوعة الفلسفة ج ١ - ط ١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٧م.
- ١١ - المسيرى (عبد الوهاب) : موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية (رؤية نقدية) - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - القاهرة ١٩٧٤.

الفهرس

٩	تمهيد
١٣-١٤	الفصل الأول: فلسفة التقدم - مفهوم التقدم كفلسفة فى التاريخ
٢٧	- التقدم فى مفهومه الإسلامى المعاصر
٣٢	- عصر الفلسفة
٣٢	- عصر العقل
٣٣	- عصر الإنسان
٤٣	هوامش الفصل الاول
٤٧-٤٨	الفصل الثانى : فلسفة التاريخ عند العقاد
٤٩	- التقدم كفلسفة للتاريخ
٦٧	- غاية النوع
٧٥	- الآلة
٨٥	- المجتمع
٨٧	- الأسرة والمرأة
٩٠	- الإيمان
٩٥	- العوالم الأخرى
١٠١	- ومنايا للجيل الجديد
١٠٦	هوامش الفصل الثانى
١١٣-١١٤	الفصل الثالث الإسلام والعصر الحديث
١١٥	- الإسلام كقوة غالبية
١١٦	- الإسلام كقوة صامدة
١١٧	- الإسلام كعقيدة شاملة
١١٩	- الإسلام فى العصر الحديث (والعلم الحديث)
١٢٨	- تفسير القرآن علمياً
١٣٤	- التفكير والاجتهاد والمنطق

١٣٩	- الاجتهاد
١٤٠	- المنطق
١٤٥	- الفلسفة والأخلاق
ب		
١٤٥	- الفلسفة
١٥٠	- الأخلاق
١٥٥	- فكرة الواجب
١٦٢	- مشكلة الحرية أو الجبر والاختيار
١٧٠	- التصوف
١٧٨	- تعقيب ونقد
١٨٤	هوامش الفصل الثالث
١٩٤-١٩٣	الفصل الرابع الموقف من الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي
١٩٨	- إحياء التراث العربي وحرية الرأي
٢٠٤	- الثقافة العربية وأصالتها
٢١٢	- موقف العقاد من الفكر العربي المعاصر
٢١٤	- الموقف من الفكر الغربي
٢١٥	- أولاً : موقف العقاد من الوجودية.
٢٢١	- ثانياً : موقف العقاد من الوضعية المنطقية.
٢٢٣	- نقد العقاد
٢٢٦	- ثالثاً : موقف العقاد من الاستشراق والمستشرقين
٢٢٣	- تعقيب ونقد
٢٤١	هوامش الفصل الرابع
٢٤٦-٢٤٥	الفصل الخامس الله وموقعه في فلسفة التقدم عند العقاد
٢٥٧	- الله ذات
٢٥٩	- الفلسفة والحقيقة الدينية.
٢٦٢	- الفلسفة بعد الأديان الكتابية

- ٢٦٤ براهين وجود الله -
- ٢٦٥ العقل والبراهين -
- ٢٦٧ موقف العقاد من براهين الفلاسفة على وجود الله -
- ٢٦٩ برهان الغاية -

-ج-

- ٢٧١ البرهان الثالث : برهان الاستعلاء «برهان المثل الأعلى» -
- ٢٧١ الدليل (الأخلاقي) أو دليل كانط -
- ٢٧٢ مشكلة الشر -
- ٢٧٦ مناقشة العقاد لآراء الفلاسفة المعاصرين في الحقيقة الإلهية -
- ٢٧٨ صموئيل ألكسندر والتطور الانبثاقى -
- ٢٨٩ الألوهية في العقيدة الإسلامية -
- ٢٩٠ البرهين القرآنية -
- ٢٩٥ هوامش الفصل الخامس -

٣٠.٤-٣٠.٣ الفصل السادس الفكر السياسى عند العقاد

- ٣١١ الديمقراطية والحرية فى المجال السياسى -
- ٣١٩ بلاد البحر الأبيض المتوسط والديمقراطية (الديمقراطية والبيئة الجغرافية) -
- ٣٢١ الديمقراطية كنظام عالمى -
- ٣٢٥ الطبقات : (العدل والمساواة) فى مسألة الطبقات -
- ٣٣١ الحكم والحكومة الإسلامية. -
- ٣٣١ تمهيد -
- ٣٣١ الحكومة فى القرآن -
- ٣٣٨ التشريع الإسلامى -
- ٣٤٠ القضاء فى الإسلام -
- ٣٤١ الاجانب فى ظل التشريع الإسلامى -
- ٣٤٣ من المشكلات الاقتصادية فى الدولة الإسلامية -
- ٣٤٤ العلاقات الخارجية. -

٣٤٧	- الوعي السياسي في البلاد العربية
٣٤٩	- موقف العقاد من العنصرية
٣٥٠	- اصول الدعوى العنصرية
٣٥٢	- الديمقراطية والتقدم الإنسانى وموقف العقاد من الفاشية
٣٥٨	- موقف العقاد من النازية
٣٥٨	- تمهيد
٣٦٣	- النازية
٣٦٨	- الصهيونية
٣٧٣	- دعوى النبوغ
٣٧٨	- الماركسية
٣٨٢	- المادية التاريخية
٣٨٦	- نقد العقاد للماركسية
٣٩٤	- العقاد وحقوق الفرد فى الماركسية
٣٩٧	- نقد العقاد للاستعمار
٤٠٠	- الإسلام والشيوعية
٤٠٣	- هوامش الفصل السادس
٤٢٠-٤١٩	- خاتمة
٤٣٠-٤٢٩	- ثبت المراجع

رقم الإيداع

٩٦/٣٤٨٥

I. S. B. N.

977 - 19 - 0381 - 0



٦٠ شارع القصر العيني - أمام
روزاليوسف (١١٤٥١) القاهرة
ت: ٣٥٥٤٥٢٩ فاكس : ٣٥٤٧٥٦٦